ARISTOTELE



CLASSICI
U. T. E. T.

ETICHE DI ARISTOTELE

ETICA EUDEMEA
ETICA NICOMACHEA
GRANDE ETICA

CLASSICI DELLA FILOSOFIA

COLLEZIONE FONDATA DA

NICOLA ABBAGNANO

DIRETTA DA

TULLIO GREGORY



ETICHE

di

Aristotele

Etica Eudemea *Etica Nicomachea* *Grande Etica*

A CURA DI

LUCIA CAIANI

INTRODUZIONE DI

FRANCESCO ADORNO

UNIONE TIPOGRAFICO-EDITRICE TORINESE

Fotocomposizione: Compedit - Torino
Stampa: Stamperia Artistica Nazionale - Torino
ISBN 88-02-04942-4

INTRODUZIONE

L'ETICA DI ARISTOTELE

1. Non si vuole qui trattare dell'*Etica Eudemea*, dell'*Etica Nicomachea* e della *Grande Etica* per discuterne la formazione (i tempi vari in cui ciascuna fu composta), la struttura, l'autenticità (nel testo che oggi leggiamo), i momenti in cui, più tardi, furono messe insieme per argomenti, quando (I a. C.-I d. C.) si costituirono, scolasticamente, i *libri* degli autori, oramai divenuti «classici» (scuola per scuola). Di questo si troverà discussione ed esplicazione nella *Nota storica* di Lucia Caiani[1].

A mo' d'introduzione generale a una lettura delle tre etiche si vuole solo inquadrare la riflessione di Aristotele sulla «morale», sulle condizioni che permettono un sapere morale (*etica*), nel complesso del pensiero aristotelico: quale la posizione dell'etica (della *pratica*) entro i termini della ricerca di Aristotele. La sua ricerca è volta a cogliere il *perché* (non la sola costatazione empirica, *il che*: *Metafisica*, I, 981a 20-30) di ciò che l'uomo vuole *sapere*: sia i principi che permettono di comprendere la struttura della realtà per quello che è (filosofie teoretiche), sia le condizioni che determinano la scienza (diversa dalle altre scienze) dei rapporti umani e della capacità creativa dell'uomo (*filosofia pratica*: etica-politica, retorica, poietica)[2].

Sotto questo aspetto è necessario studiare Aristotele *con* Aristotele e Aristotele con il *prima* di Aristotele, nel suo contesto storico-culturale,

1. Per talune parti abbiamo liberamente usato nostre riflessioni sull'*etica* aristotelica (*Studi sul pensiero greco*, Firenze, Sansoni 1966; *La filosofia antica*, II, Milano, Feltrinelli 1991); così per Platone (cfr. *Introduzione a Platone*, Bari, Laterza 1994^7; *Platone nella storia e nella cultura del suo tempo. Storicità del pensiero platonico*, «Nuova Secondaria», 2, 1988).

2. Oltre il I libro della *Metafisica* (980a-983a 20), cfr. il VI (1025b-1026a).

nel suo modo di interpretare Platone e gli altri interpreti di Platone. Non che Aristotele sia contro Platone e che gli altri della scuola di Platone non siano nel vero di fronte a Platone e ad Aristotele. Sono interpreti della complessa e sempre aperta problematica platonica: tutti, ciascuno a seconda del suo modo d'intendere.

Già in Platone, anche se in modo complesso legato alla ricostruzione di come si sono venute formando culture diverse da Parmenide-Eraclito a dopo la morte di Socrate, si distingue tra studio delle condizioni che permettono la vita *pratica* (etico-politica), senza uscire dall'uomo, e le condizioni che permettono la *teoresi* del «ciò che è» per sé. Sappiamo che in Platone l'esito del primo aspetto (la *pratica*), come studio che permette un virtuoso e *giusto* convivere, si ha nella *Politèia* (*Res-publica*), mentre dal *Parmenide-Teeteto-Sofista* — gli anni in cui il diciassettenne Aristotele[3] venne ad Atene e cominciò a frequentare l'Accademia, il 368 a. C. circa — si ha il momento *teoretico*, ossia lo studio di come è possibile all'uomo determinare la scienza (*Teeteto*) di ciò che è (uno-molti: *Parmenide*). Per Platone, impossibile la *fisica*[4], è possibile la riduzione del tutto indefinito in un ordine (cosmo) costituito in termini aritmo-geometrici, in calcoli e misure, in un «discorso» delle *quantità* (*Timeo*), le cui premesse si risolvono in ciò senza di cui le cose sarebbero impensabili: il *ciò che è*, l'*identico*, la *quiete*, il *moto*, il *diverso da*, e, genere dei generi, il λόγος — il «discorso», il filo che connette (*Sofista*, i cinque generi più il λόγος)[5] —; oppure il *finito*,

3. Forse in quel tempo Platone era a Siracusa e la scuola era retta da Eudosso. Ma è questa l'epoca in cui Platone e i suoi discepoli, Speusippo, Senocrate, Eudemo, si propongono il problema di come siano possibili le scienze, in particolare la *fisica*. Aristotele ha risentito di tali discussioni, mentre per il resto dell'insegnamento platonico si è mantenuto sulla scia di Platone, inteso a proporre le «filosofia» come attenzione sempre desta al saper *pensare*, e a saper vivere eticamente e politicamente.

4. Cfr. anche *VII lettera*: non si riesce a determinare quale sia l'essenza della realtà; se fosse stato possibile «cosa avrei potuto cogliere di più bello nella mia vita se non scrivere di tali verità, utilissime per gli uomini, e trarre alla portata di tutti la *natura*?» (341d-e). Nel *Timeo*: «Dopo che tanti hanno espresso così diverse opinioni intorno agli dèi e all'origine dell'universo non possiamo offrirti ragionamenti in tutto e per tutto logicamente coerenti ed esatti, non ti meravigliare: ma purché non meno verosimili [immaginabili] siano i nostri discorsi di quelli tenuti da altri, contentiamocene pure, ricordandoci che io che parlo, e voi che giudicate *abbiamo natura umana* [per cui non potendo uscire dall'uomo, si usano le guise di pensare proprie dell'uomo, ossia le leggi dell'aritmetica e della geometria]: sì che a noi basta, intorno a queste cose, accettare un *mito* verosimile e non dobbiamo cercare più lontano» (29c-d).

5. *Soph.*, 253b-264b.

l'*indefinito*, il *misto*, la *causa che fa sì che* (*Filebo*)[6]; oppure, ancora, *finito*, *indefinito*, forza che si manifesta nell'*esistere*, ossia l'*anima mundi* (*Timeo*)[7].

Due aspetti, il pratico e il teoretico, in Platone, di un sol momento: il *saper pensare*, il pensare bene, sia sul piano pratico, che su quello teoretico-logico.

Scrive Aristotele: «Il sapere (εἰδέναι) e la capacità di conoscere (ἐπαίνειν) sono proprietà dell'arte [τέχνη: nulla a caso, ma con *arte*, ossia con *scienza*] più che dell'esperienza (ἐμπειρία) [...] e riteniamo che coloro i quali sono tecnicamente più preparati [posseggono in modo compiuto l'*arte*] hanno un più alto sapere di coloro che seguono la sola esperienza [...]. In ogni caso il sapere (εἰδέναι) si accompagna alla "sofia" [al sapere con scienza]. Gli empirici sanno *il che*, ma non sanno *il perché*; gli altri, invece, il *perché* e conoscono la *causa* [...]» (*Metafisica*, I, 981a 24-30).

Ancora: due i momenti del rendersi conto, del *perché* senza accontentarsi del *che*: 1) quali sono le cose relativamente alla loro «essenza» che, in quanto tale, è *prima*[8] (filosofia prima); quale ne è la loro «esistenza», il loro essere in quiete e in movimento (natura come forza che produce[9]: fisica); quale ne sia la dicibilità in formule (cogliendone la loro immobilità, ma astrattamente: la matematica)[10]; «ci saranno tre filosofie teoretiche, cioè la matematica, la fisica e la teologia [filosofia prima: il ciò che permette l'esserci, la teologia]» (*Metafisica*, VI, 1026a 18-20); si tratta dell'aspetto teoretico, che si realizza mediante l'*intelletto* («dianoeticamente»); 2) come è che l'uomo, mediante l'*agire*, la *prassi*, realizza sé praticamente, costituendo un costume (ἦθος-*mos* = morale), un giusto rapporto con gli altri, per cui morale e politica coincidono nell'azione; di come, mediante le parole e il sapiente uso delle

6. *Phil.*, 15d-17a, 23b-27d.

7. *Tim.*, 27d-37c, 47e-52d.

8. Cfr. in particolare *Metaph.* I, 988a 34: «ciò che per essere era» (τὸ δε τί ἦν εἶναι); IV, 1003a 1: «v'è una scienza che studia il *ciò che è in quanto è*» (ἔστιν ἐπιστέμη τις ἣ θεωρεῖ τὸ ὂν ᾗ ὄν); VII, 1028b 33-35: «l'οὐσία (essenza, sostanza) è il ciò che *era* per essere» (τὸ τί ἦν εἶναι). La ricerca è volta a cogliere il «ciò che è» (l'ὄν; sottolineiamo che Aristotele non dice «essere», generico) ma il «ciò senza di cui» la cosa non sarebbe, e che, perciò *era* prima.

9. Si coglie il «perché della *natura* (φύσις) solo se ne determiniamo il principio, ossia una forza che *produce* (φύω): *Phys.*, II, 192b-193b. Anche *natura* (φύσις) viene da *nascor* (φύω) così φύω-φύσις. Cfr. anche *Metaph.*, V, 4, 1014b 16-18.

10. Cfr. *Metaph.*, VI, 1, 1026a 13-16: «La fisica si occupa di enti che esistono separatamente ma non sono immobili, e da parte sua la matematica si occupa di enti che sono, sì, immobili, ma che [...] non esistono separatamente e sono come presenti in una materia, invece la *scienza prima* si occupa di cose che sono separatamente [in quanto condizioni prime] e sono immobili».

parole, l'uomo si costituisce in consorzio (*retorica*) e di come, assumendo e conoscendo alcuni dati, può nell'azione creare un qualcosa che non è in natura e che una volta fatto assume realtà per sé (*poietica* e opera «d'arte»). «Ogni attività del pensiero è o *pratica* [etico-politica][11] o *produttiva* [arte e poiesi] o *contemplativa* [teoretica]» (*Metafisica*, VI, 1025b 25-26). «Per quel che concerne le cose *pratiche*, il principio risiede nell'agente ed è un atto di *libera scelta*, poiché l'oggetto dell'azione e quello della scelta si identificano» (*Metafisica*, VI, 1025b 22-25).

2. Sempre entro i termini di questo lucido strutturare la ricerca, nell'àmbito di ciascun campo d'indagine, interessante è ricordare un altro aspetto del «metodo» di Aristotele. Quale che sia l'oggetto della ricerca bisogna prendere le mosse da ciò che è *prima* per noi in quanto per noi più conoscibile, per giungere a ciò che è più conoscibile per natura e che, come tale è il *prima* in assoluto. «Poiché, relativamente ad ogni via di ricerca (*metodo*) di cui esistono principi e cause, o elementi, il sapere e la scienza derivano dalla conoscenza di questi ultimi [...], è evidente che anche nella *fisica* si deve cercare anzitutto ciò che riguarda i principi. È naturale che si proceda da quello che è più conoscibile e chiaro per noi verso quello che è il più chiaro e conoscibile per *natura* [...]. Perciò è necessario procedere in questo modo: da ciò che è meno chiaro per natura, ma più chiaro per noi, a ciò che è più chiaro e conoscibile per natura» (*Fisica*, I, 184a 1-20), e che per ciò è «prima», relativamente alla possibilità di una *fisica* come scienza. Sotto questo profilo ogni scienza ha i suoi principi e le sue cause: ciascuna i propri. Potevamo citare altri testi aristotelici, in relazione al metodo «dal più noto per noi», il prima per noi, a ciò che è il *prima* per natura (la condizione di ogni scienza). Sùbito, invece, accostiamo al testo di sopra un passo dell'*Etica Nicomachea*: «Bisogna in effetti iniziare dalle cose note e le cose sono note in due sensi: le une lo sono a noi, le altre invece in assoluto. Senza dubbio allora bisogna che iniziamo da quelle note a noi [...]. In essa principio è il *fatto* e se questo apparirà sufficientemente chiaro, non ci sarà nessun bisogno del *perché*» (I, 2, 1095b, 2-7).

Principi e cause per ciascuna scienza; ognuna ha le sue condizioni (non a caso, ad esempio, come sopra si è visto, *tre* sono, per la teoretica, le *filosofie*: ciascuna studio delle condizioni che permettono tre tipi di scienza).

11. Cfr. *Eth. Nic.* libri I, II-III, V-VI (per la poietica e le tecniche, cfr. VI).

Per ogni tipo di «sapere» (filosofia prima, fisica, aritmetica-geometria; e, per altro, il mondo dei «rapporti umani», l'ἦθος avente a che fare con il «probabile» e non con il «necessario»), bisogna cogliere la sua giusta premessa, la sua «proposizione». Dice Aristotele nei *Topici*: «Alle proposizioni e alle formulazioni di una ricerca si applica [...] una tripartizione. In effetti, alcune proposizioni sono *etiche*, altre *fisiche*, altre ancora *logiche*» [che permettono un corretto pensare] (*Topici*, I, 105b, 20). Negli *Analitici Secondi*, 75a, 38; 75b, 14 si legge: «Non è possibile condurre la dimostrazione passando da un genere all'altro: ad esempio, non si può dimostrare una proposizione geometrica mediante l'aritmetica [...]. Non si potrà mai dimostrare una proposizione di una certa scienza mediante un'altra». Negli *Analitici Primi*: «Spesso ci avverrà di cadere in errore, poiché i termini della premessa non risultano esposti correttamente [...] e ciò avviene quando si pongono i termini in modo *verbalmente scorretto* (τούτου δ'αἴτιον τὸ μὴ καλῶς ἐκκεῖσθαι τοὺς ὅρους κατὰ τὴν λέξιν)» (I, 48a 1-8).

Entro i termini di una o di altra ricerca, lo sforzo di Aristotele, nel fare lezione, è stato di indirizzare ad una fondazione delle possibili scienze, di dare cioè gli strumenti mediante cui rendere possibile una o altra scienza.

3. Abbiamo letto: «proposizioni» anche per l'*etica*. Certo, poiché argomento dell'etica è il mondo dell'orizzonte umano, e cioè il mondo della libertà e delle scelte, il mondo del «probabile», altra deve essere la proposizione etica, rispetto alle proposizioni delle altre scienze; non solo, ma anche perché il momento *etico* è la forma che si istituisce nella *politica* («sinolo» di forma-*etica* e di materia-*politica*).

Aristotele, al principio dell'*Etica Nicomachea*, sottolinea che la *via di ricerca* (metodo) riguardo alle *virtù*, comporta da un lato cogliere la virtù (la *capacità*) che fa virtuose le altre nell'ambito del mondo umano (il *bene etico*, l'ottimo), dall'altro lato come tale «virtù» si realizza nella scienza più importante e *architettonica*, ossia nella *politica* (*Etica Nicomachea*, I, 1094a-1094b). Aristotele, perciò, afferma: «La nostra ricerca, che è una ricerca politica, è volta verso tali obbiettivi. Sarà sufficiente, nella nostra esposizione, fornire chiarimenti relativi alla materia trattata, poiché l'esattezza non è da ricercarsi nella stessa misura in tutte le argomentazioni» (*Etica Nicomachea*, 1, 1094b, 10-14). Per quello che riguarda l'etica e la politica, si tratta di considerare come si costituiscono le leggi morali e politiche, che non sono per natura (1094b segg.). «Il fine della politica non è la *conoscenza*, ma l'*azio-*

ne» [la *prassi*] (*Etica Nicomachea*, I, 1, 1095a 6-7), per cui non v'è un *perché* in assoluto, ma il perché si determina nella stessa azione.

Così, per altro, comincia la *Grande Etica*: «Poiché abbiamo intenzione di trattare l'etica, prima di tutto bisognerà ricercare di quale scienza l'ἦθος faccia parte. Per dirla in breve, dunque, si riconoscerà che esso non fa parte di nessun'altra, se non della politica. Non è possibile infatti compiere nessuna azione nell'ambito della vita sociale senza essere dotati di una qualche qualità ⟨morale⟩: intendo dire senza essere virtuosi; ed essere virtuosi consiste nel possedere le virtù: perciò, se si vuole compiere qualcosa nell'ambito della vita politica, bisogna essere di carattere virtuoso; pertanto la trattazione concernente il carattere è evidentemente parte e principio della politica e, insomma, a me sembra che giustamente questa trattazione si debba denominare non etica, ma politica. Bisogna dunque, come sembra, parlare prima di tutto della virtù [...]» (1181a-1182a).

4. Virtù: ἀρετή. Accanto al significato più ristretto di «virtù», nel campo della morale, *virtù* ha, in greco (ancora nella lingua moderna), la valenza più lata di bravura, eccellenza, di «capacità» di realizzare bene il proprio fine, ciò per cui[12] siamo quello che siamo. Non a caso, ad esempio, si dice che un «buon cuore» è un cuore che funziona bene, che realizza ciò per cui è quello che è (se non funziona si dice: un *vizio* di cuore); una buona accetta è un'accetta che taglia come si deve. E così via. Più complesso è definire come è che l'uomo è buono, la *virtù* dell'uomo, delineando quella che è la «natura» propria dell'uomo. Ciò che è peculiare dell'uomo è d'essere «razionalità» (la sensibilità e l'appetibilità, l'irrazionalità, sono proprie anche degli altri animali): per considerare, dunque, l'uomo nella sua natura, va determinato come l'uomo realizza bene sé come razionalità, cogliendo in tal modo la *virtù* propria dell'animale uomo. Poiché l'*eudaimonia* (felicità), consiste nella buona realizzazione del proprio genio (*demone*), la felicità è la virtù dell'uomo che realizza bene sé come razionalità[13].

Ancipite è l'uomo nella sua struttura composta (τὸ σύνθετον: *Etica Nicomachea*, X, 1177b 28) in quanto «razionalità»: da un lato, mediante l'*intelletto* (νοῦς), «dianoeticamente», è volto alla *teoresi*, a rendersi conto delle condizioni che permettono il *sapere* (filosofia prima, fisica, matematica); dall'altro lato, è volto all'azione, alla *pratica*, a rea-

12. Cfr. *Eth. Nic.*, I, 1, 1094a; 7, 1097b 6.

13. *Eth. Nic.*, I libro (il bene e la felicità); *Eth. Eud.*, I (tutto). *Grande Etica*, I (tutto).

lizzare, in un complesso di fini (non dati), il ben vivere in un rapporto architettonico con gli altri, istituendo un costume, un ἦθος, in cui consiste per un verso l'etica e per altro verso in un tutt'uno, la *politica*. V'è così un *bene* teoretico e, diverso, un *bene* etico, che consiste nell'armonia dei *fini* (Aristotele critica Platone che avrebbe identificato i due fini), per cui l'*etica* è un'*architettonica* (*Etica Nicomachea*, I, 1094a segg.).

«Non sembra senza motivo — scrive Aristotele — che la moltitudine e le persone rozze intendano il bene e la felicità come piacere, conseguentemente al loro modo di vita [...]. Sono tre, in particolare, i principali tipi di vita: quello che si è detto ora e inoltre la vita politica, e in terzo luogo quella contemplativa» (*Etica Nicomachea*, I, 3, 1095b, 14 segg.).

5. Relativamente all'*etica-politica* e alla capacità d'*essere teoretici*, il primo tipo di vita, quello dell'uomo condizionato e travolto dall'unilateralità delle passioni, non è proprio dell'uomo: «La moltitudine, dunque, appare del tutto simile a una massa di schiavi, poiché sceglie una vita degna delle bestie» (*Etica Nicomachea*, I, 3, 1095b 16 segg.). E non solo la moltitudine, ma pur quelli che indegnamente coprono cariche direttive «mossi dalle stesse passioni di Sardanapalo» (*Etica Nicomachea*, I, 3, 1095b, 21-22).

Due, perciò i generi di vita *propri* dell'uomo: 1) la vita *morale* (ἦθος) vera e propria, come complesso delle condizioni che permettono una giusta convivenza umana, in un rapporto di misura; suo fine è la stessa vita *politica*, fine che non esiste in sé ma che si attua a seconda della capacità con cui ciascuno realizza se stesso, nell'azione (*prassi*), indipendentemente da qualsivoglia contenuto già dato; è il modo più alto e proprio di attuare un aspetto della natura dell'uomo animale politico. «Il bene perfetto è comunemente ritenuto autosufficiente: per "autosufficiente" intendiamo non ciò che lo è per la persona sola che vive una vita solitaria, ma anche per i suoi genitori, i suoi figli, sua moglie, i suoi amici ed i suoi concittadini in generale, poiché per natura l'uomo è un essere politico» (*Etica Nicomachea*, I, 5, 1097b 7-11; cfr. anche *Politica*, I, 2, 1253a 3-4). 2) Relativamente all'altro aspetto della natura umana, l'aspetto volto «dianoeticamente» alla *teoresi*, mediante cui si realizza la natura dell'uomo, e, perciò, la felicità, virtù è anche la vita *contemplativa*[14]. Ciò non significa — come in altre culture ed esperienze di vita s'interpreterà poi — che il momento della virtù contemplativa sia la realizzazione superiore del-

14. Cfr. *Eth. Nic.*, X, *Il piacere e la felicità*.

l'*etica*. Sono due modi di essere dell'uomo: la virtù contemplativa, se mai, è tale, in quanto costituisce un *costume* (un *mos*, un ἦθος) un «abito» del singolo. Aristotele è chiaro: la vita contemplativa non è etica (in senso stretto). Anzi, anche se la vita contemplativa è virtù in quanto realizza la più alta capacità, l'eccellenza dell'uomo, tuttavia proprio per essere solitaria e inattiva, non ha nulla a che fare con l'etica-politica. «Il sapiente [...] è in grado di contemplare anche da sé e lo è di più, quanto più è sapiente» (*Etica Nicomachea*, X, 7, 1177a 31-34); «Togliendo all'essere che vive l'agire e in più il produrre, che cosa gli resta tranne la contemplazione?» (*Etica Nicomachea*, X, 8, 1178b 20). Altro, dunque, è l'*etica*, come precisa Aristotele, in quello che oggi è divenuto il X libro della *Nicomachea*, dove si tratta anche del genere di vita teoretico. «La vita secondo l'altro tipo di virtù ⟨è felice⟩ in un secondo senso, poiché le attività conformi ad essa sono umane. Infatti compiamo gli uni verso gli altri azioni giuste, coraggiose e tutte le altre azioni secondo virtù, curandoci sia nei contratti, sia nei rapporti sociali sia in ogni genere di azione, ed anche nelle passioni, di ciò che è conveniente per ciascuno; ed è evidente che queste cose sono tutte umane» (*Etica Nicomachea*, X, 8, 1178a 9 segg.). «Una vita di tal genere, però, sarà superiore alla condizione umana: l'uomo non vivrà in questo modo in quanto uomo, ma in quanto in lui c'è qualcosa di divino» (*Etica Nicomachea*, X, 7, 1177b 27).

Due aspetti, dunque, dell'uomo, *uno* nella sua essenza di animale razionale. Ciascun uomo, da un lato, può essere attività consapevole, ossia sapere *acquisire* (far proprio, *habere*) la *virtù* (significativamente detta da Aristotele «abito»: ἕξις) di agire volta per volta con misura, secondo un «giusto mezzo», che non è l'*aurea mediocritas*, ma sapere quando è bene essere, ad esempio, temperanti o no; dall'altro lato ciascuno può, se ne ha le virtù, essere uomo di scienza (di una o altra scienza), fino ad acquisire l'*abito* (la virtù) della contemplazione[15].

6. *Virtù etiche*, dunque, e *virtù dianoetiche*. «Anche la parte che possiede la ragione sarà doppia ed una delle due componenti possie-

15. Cfr. *Eth. Nic.*, II, 5, 1106a-1107a. Relativamente all'etica, poiché il *fine* e il complesso dei fini che costituiscono il vivere bene, l'agire bene, si realizza volta a volta, e ogni volta si deve sapere come è bene agire — averne l'abito — è fondamentale sottolineare, che non essendovi una morale già data, né un bene già teoreticamente posto, Aristotele affermi che, dunque, come una sola «rondine non fa primavera, così un solo atto buono non fa l'uomo virtuoso». «Infatti una sola rondine non fa primavera, e neppure un solo giorno: così neanche un giorno solo ed un tempo breve [rendono l'uomo] beato e felice» (*Eth. Nic.*, I, 6, 1098a 16-20).

derà la ragione in senso proprio ed in sé, l'altra invece sarà come una componente capace di obbedire al padre. Anche la virtù si suddivide in base a questa differenza, dato che le virtù vengono da noi dette dianoetiche alcune, etiche altre [...]. E infatti parlando del carattere non diciamo che una persona è saggia o intelligente, ma che è mite o moderata» (*Etica Nicomachea*, I, 13, 1103a 2 segg.). «Essendo pertanto di due specie la virtù: l'una dianoetica [capacità che si realizza mediante, διά, l'intelletto, νοῦς] e l'altra etica [capacità di realizzare, volta a volta, un *buon costume*, *mos*], la prima [*dianoetica*] trae per la maggior parte dall'insegnamento sia la sua origine che il suo accrescimento, e perciò necessita di esperienza e di tempo; la seconda [*etica*] invece proviene dall'abitudine donde ha anche ricevuto il nome [ἦθος], che deriva con un piccolo mutamento da quello dell'abitudine [ἔθος]. E di conseguenza è ugualmente chiaro che nessuna delle *virtù etiche si origina in noi per natura* [...]. Dunque le virtù non sorgono né per natura né contro natura, ma esse s'ingenerano in noi che per natura siamo predisposti a riceverle e grazie all'abitudine le portiamo a compimento» (*Etica Nicomachea*, II, 1, 1103a, 1 segg.).

Aristotele, posto il nostro essere come attività, ossia anima, ne deduce che l'anima o è passiva [*passione*] o è *potenza* [capacità di sentire le passioni], o è *disposizione*; afferma per ciò che le virtù *etiche* sono «disposizioni», capacità di indirizzare i dati [passioni: desiderio, ira, amicizia, pietà] a fini voluti e di risolverli, volta a volta, in bene o in male[16]. «Dunque la virtù è una sorta di via di mezzo (μεσότης), dato che ha di mira appunto ciò che è intermedio» (*Etica Nicomachea*, II, 5, 1106b, 27-28). «La virtù pertanto è una *disposizione* (abito, ἕξις) ad agire per libera scelta, risiedente in una medietà rapportata a noi, determinata dalla ragione e come la determinerebbe il saggio (φρόνιμος)» (*Etica Nicomachea*, II, 6, 1106b 36-1107a 2), secondo «retta ragione» (ὀρθὸς λόγος: *Etica Nicomachea*, VI, 1, 1138b, 29).

La vita etica, perciò, non si identifica con il sapere teoretico, ma si realizza nel continuo esercizio mediante cui si costituisce nell'uomo un'*attitudine*, un *abito*, una capacità di attuare di volta in volta la giusta *misura*, il *giusto mezzo*. E tale misura non è misura matematica, ma consapevolezza di ciò che è bene fare, perché si attui, secondo *volontà*, *proponimento* e *delibera* (*Etica Nicomachea* III), realizzando un equilibrato rapporto. Nei termini della eticità non vi sono norme valide sempre e ovunque (le *virtù* non sono per natura, già date); l'unica norma (la forma dell'azione) è la misura (il *giusto mezzo*), ed è tale

16. *Eth. Nic.*, II, 4, 1105b-1106a.

misura che fa sì che le «virtù» siano virtù, e che le azioni siano virtuose. «Perciò essere virtuosi non è cosa da poco» (*Etica Nicomachea*, II, 9, 1109a, 23-24). Un'attenzione continua a sapere, volta a volta, con chi e quanto e quando e perché e come si deve fare questo o quello (*Etica Nicomachea*, *ib.*) Non è facile, ad esempio, come e con chi e in quali casi e per quanto tempo ci si debba adirare (*Etica Nicomachea*, II, 9, 1109b 2 24).

Chiaro sembra, dunque, perché Aristotele non dia un elenco delle virtù etiche, o meglio un elenco determinato di virtù che siano tali in sé e normative, ma pur presentando alcune di quelle che diciamo virtù morali (coraggio, temperanza, liberalità, magnificenza, rispetto di sé, giusta ambizione, gentilezza, veracità, spirito, cortesia, modestia, giusta indignazione), proceda per esemplificazioni, non precisandone né il numero, né il contenuto, come invece fa per le virtù dianoetiche (intelletto, scienza, sapienza, saggezza, arte). Le virtù etiche sono tali in quanto si risolvono nell'unica *forma*, che le fa virtù, nella *giustizia*. La giustizia è la somma delle virtù etiche[17].

7. Evidentemente anche la «giustizia» non è una virtù in sé, né sta per sé, in astratto, ma è tale in quanto si determina nell'istituzione giuridica, ossia nella sua *materia*, nel complesso delle leggi (sinolo di forma-materia).

«Questa giustizia è dunque una virtù perfetta, ma non in assoluto, bensì in rapporto agli altri. [...] Parlando per proverbio diciamo: "nella giustizia si raccoglie ogni virtù". Ed è virtù perfetta al più alto grado perché essa è l'uso della virtù perfetta. È perfetta poi perché colui che la possiede può servirsene anche verso un'altra persona e non soltanto verso se stesso; molti infatti nelle cose proprie sono in grado di servirsi della virtù, mentre non lo sono in quelle che riguardano un altro» (*Etica Nicomachea*, V, 3, 1129b 25 segg.; *Etica Eudemea*, IV, sulla giustizia: uguale al V della *Nicomachea*).

La giustizia, che in universale è misura e giusto mezzo, in particolare si determina nella legislazione. Sotto questo profilo si istituisce come *giustizia distributiva* e *giustizia correttiva*[18]. Innanzi tutto stabilisce una *proporzione* fra i membri di una comunità, e tale proporzione è *geometrica* per la *giustizia distributiva*; è *aritmetica* per la *giustizia*

17. Alla *giustizia* è dedicato l'attuale quinto libro dell'*Etica Nicomachea*.
18. *Eth. Nic.*, V, 1131a-1133b.

correttiva[19]. Per la *distributiva* si deve dare a ciascuno ciò che gli è proprio, per cui a ciascuno deve essere distribuito quel che gli spetta (onori, denaro, beni) in proporzione ai propri meriti e alla propria posizione, in relazione alle componenti diverse che nella diversità realizzano l'unità della *polis* (sono i rapporti reciproci nell'eguaglianza che salvano la città: *Politica*, II, 2, 1261a 30-31). L'uguaglianza sta per i cittadini liberi nel punto di partenza: ciascuno deve avere *uguali* all'altro il diritto di essere se stesso, d'essere diverso dall'altro, a seconda della sua natura e del suo merito. Di qui l'importanza della *compensazione*, della giustizia *correttiva*. La *correzione* deve in ogni rapporto tra cittadini (contratti, furti, rapine e così via) compensare, correggendo, gli squilibri che si vengono a creare nei rapporti tra gli uomini.

Nella sua concretezza la giustizia, in quanto capacità di determinare l'ordine sociale e la libertà, in concreto si costituisce come il complesso delle leggi che ordinano, distribuendo e correggendo, una certa società nel suo essere storico. Proprio per questo essa diviene, rispetto ai singoli e alle condizioni dei singoli, di cui non può considerare il caso particolare, rigida nella sua formalità universale.

Aristotele pone le fondamenta della futura giurisprudenza. La legge è uguale per tutti. La legge per ciò non considera i singoli casi e i perché di quei casi particolari. Questa la ragione del conflitto tra la legge e i singoli, perché ognuna delle norme, nella sua universalità, può entrare in contrasto con la situazione specifica di ogni individuo, per cui la «giustizia», realizzandosi in un corpo legislativo, rigidamente matematizzandosi, può divenire ingiusta.

Di qui, in Aristotele, la delineazione di una via per saper cogliere, volta per volta, *ciò che è conveniente* (ἐπιείκεια) a ciascun caso; e, per ciò, la necessità di salvare giustamente, entro i termini della giustizia, i casi dei singoli, secondo ciò che è *conveniente*; di qui il concetto aristotelico di *equità* o di *convenienza* (ἐπιείκεια). Accanto alla *giustizia distributiva* e a quella *correttiva*, si pone una forma di «giustizia superiore» che interviene per correggere la norma insufficiente nel caso specifico[20] e che, dunque, rende giusto il giusto.

L'equo è pur giusto, ma non secondo la legge, bensì come correzione del giusto legale. La causa è che ogni legge è universale, mentre non è

19. Si distribuisce a ciascuno in proporzione ai suoi meriti, in una uguaglianza di rapporti: tale proporzione è detta dai matematici media geometrica e, perciò, Aristotele sostiene che la *giustizia distributiva* è in *proporzione geometrica*. La *correttiva*, invece, è detta *aritmetica*, poiché si dà a ciascuno ciò che gli è dovuto in parti uguali: media aritmetica è chiamata dai matematici la divisione in parti uguali.

20. *Eth. Nic.*, V, 13, 1137a 14-1138b. Cfr. anche *Grande Etica*, libro II.

possibile in universale prescrivere rettamente intorno ad alcune cose particolari (*Etica Nicomachea*, 14, 1137a-1137b 20; anche *Eudemea*, IV). «Questa è la natura dell'equo, essere un correttivo della legge, dove essa compie un'omissione a causa del suo esprimersi in universale. Questa è anche la causa del fatto che non tutte le cose sono conformi alla legge, perché riguardo ad alcune è impossibile stabilire una legge» (*Etica Nicomachea*, V, 14, 1137b 26).

8. *Virtù etiche*, come capacità («virtù») della ragione nella sua funzione attiva (*pratica*); esse, quale che sia il numero, realizzando l'uomo in quello che è, in quanto *prassi*, istituiscono, nell'azione, un buon costume, e si risolvono nella *giustizia* (virtuosità delle virtù) e nell'*equità*: giustizia giustamente applicata ai casi particolari. Non insegnabili le *virtù etiche*, insegnabili e d'un preciso numero le *virtù dianoetiche*.

Le *virtù dianoetiche*[21] sono cinque: *intelletto*, *scienza*, *sapienza*, *saggezza*, *arte* (νοῦς, ἐπιστήμη, σοφία, φρόνησις, τέχνη). Virtù *dianoetiche* in quanto «capacità» volte al sapere, che si realizzano mediante il pensiero. La *scienza*, sostiene Aristotele, è apodittica e ha come suo oggetto ciò che «non può essere diversamente da quello che è» (*Etica Nicomachea*, VI, 2, 1139a 13-14); l'*intelligenza* è l'atto con cui l'*intelletto* (νοῦς) coglie i primi principi di tutte le scienze; la *sapienza* è capacità di dedurre dai principi e giudicarne la verità, che si *scopre* nel giudizio. Scienza, intelletto e sapienza costituiscono un tutt'uno e sono volte a determinare le condizioni adialettiche (indiscutibili) che permettono di pensare la realtà, che si conosce entro le guise del pensare teoretico.

Il «discorso» scientifico non implica, perciò, né *azione* (*prassi*) né *costruzione* (*poiesi*), ma *contemplazione* (*teoresi*). Per altro accanto all'attività teoretica, volta al necessario, a ciò che nel «giudizio» teoretico non può essere altro da come è, Aristotele pone un'attività della ragione volta al possibile, a ciò che può essere diversamente da ciò che è: in tal caso, la ragione, può determinarsi uno scopo in rapporto ai dati del mondo del possibile (affetti, eventi, *fortuna*[22]) e realizzarlo *pruden-*

21. Le *virtù dianoetiche* sono trattate nel VI libro dell'*Etica Nicomachea*; cfr. anche il II libro dell'*Etica Eudemea*.

22. Per quel che riguarda la *fortuna* (τύχη: ciò in cui ci s'imbatte, l'evento), è significativo che Aristotele sostenga che la *fortuna* rientra nell'ambito della *morale* (cfr. *Phys.*, II, 195b 31-198a 13); senza l'evento, il dato fortunoso non c'è la *capacità* (la virtù) di modificare il dato indirizzando l'ostacolo ad altro *fine*, a un bene, dovuto all'uomo. «Vi è fortuna per tutto ciò che riguarda la *vita pratica*, cioè l'etica e la politica, ossia la volontà e la capacità di "scegliere", di agire» (II, 197b 7). «Infatti l'oggetto della scienza è dimostrabile, mentre l'arte e la "prudenza" s'imbattono

temente (σωφροσύνη) con *arte* (τέχνη), secondo fini voluti e deliberati mediante la «retta ragione» (ὀρθὸς λόγος) (*Etica Nicomachea*, VI, 1138b, 1, 28).

Tale razionalità, come capacità di fare, Aristotele afferma che può essere *pratica* o *poietica*. «Di ciò che può essere diversamente da ciò che è altro è l'oggetto della ποίησις, altro quello della πρᾶξις» (*Etica Nicomachea*, VI, 4, 1140a, 2). L'oggetto dell'azione (pratica) si risolve nell'azione stessa; quindi le istituzioni civili, i rapporti umani, il mondo etico, cessano quando vengono meno i fini per i quali erano stati istituiti; la ragione invece, in quanto *poietica, fa* (ποιέω) *con arte* (τέχνη) un oggetto che assume realtà per sé, che si distacca dal suo autore e non è in natura (qualsivoglia artefatto, anche una statua o un edificio, o una pittura, o una poesia, assume una realtà per sé, è ποίησις, dovuta all'arte e al sapere).

«Poiché l'*architettura* è un'arte, e appunto la sua essenza è di essere una disposizione poietica accompagnata da ragionamento e non esiste nessuna arte (τέχνη) che non sia una disposizione poietica accompagnata da ragionamento, né alcuna disposizione poietica che non sia un'arte, arte e disposizione poietica accompagnata da ragionamento vero saranno la stessa cosa. Ogni arte concerne il divenire (γένεσις) e il servirsi di un'arte e della teoria (καὶ τό τεχνάζειν καὶ θεωρεῖν) sta nel produrre qualcuna delle cose che possono sia esserci sia non esserci e di cui il principio è in chi *fa* e non in ciò che è *fatto*: l'arte non riguarda le cose che sono o che si producono necessariamente, né per natura [...]» (*Etica Nicomachea*, VI, 4, 1140a 7 segg.).

9. Nostra intenzione è stata quella di collocare l'*etica* di Aristotele (scandita nelle tre *Etiche*) entro il complesso del suo pensiero, che si ordina in due momenti: *teoretica* e *pratica*, due facce di una sola riflessione sull'*esserci* dell'uomo.

Abbiamo delineato i vari aspetti dell'*etica* aristotelica, analizzando in particolare l'*Etica Nicomachea* (ove sembrano più approfondite le singole tematiche). Le stesse tematiche, sia pur espresse in modi diversi (a parte i tre libri comuni alla *Nicomachea* e alla *Eudemea*: libri V-VI-VII, della *Nicomachea*: libri IV-V-VI della *Eudemea*), si ritrovano nelle

(τυγχάνουσιν - da τύχη, *fortuna*), in cose suscettibili di essere altrimenti» (*Eth. Nic.*, VI, 1140b-1141a). «Sempre l'arte ama la fortuna e la fortuna l'arte» (Agatone, fr. 6 Dindorf, in *Eth. Nic.*, VI 1140a 19).

altre due (*Grande Etica*, in due libri, di dubbia attribuzione; *Etica Eudemea*, I, II, III, VII, VIII)[23].

Teoresi (filosofia prima, fisica, aritmo-geometria) e *pratica* (etica-politica, poietica, retorica): per un verso Aristotele studia quali siano i *fini* della realtà se correttamente pensata e risolta nei nostri modi *necessari di pensarla* e di esprimerla *linguisticamente* («categorie» e «interpretazione», «analitici» I e II, «topici», «confutazioni sofistiche»[24]); per altro verso studia quali siano i *fini* non necessari, ma che si realizzano mediante la ragione volta all'azione. Entro questi termini Aristotele, probabilmente nel corso delle lezioni, propone la discussione sull'amicizia e sul piacere, che hanno poi formato i libri VII (*intemperanza*, ἀκρασία, mancanza di autogoverno, e *piacere*, ἡδονή), VIII e IX (*amicizia*, φιλία) della *Nicomachea*.

Anche l'*amicizia* è considerata da Aristotele in concreto e nel suo aspetto psicologico, come «cosa necessarissima alla vita» (*Etica Nicomachea*, VIII, 1, 1155a 2), sia nei rapporti tra due o più persone, sia in quelli civili. L'amicizia non è una *passione* (un'affezione), come l'amore, ma si avvicina alle virtù etiche, in quanto è simile a un *abito*, e non

23. Diamo in breve il contenuto delle tre etiche. *Etica Nicomachea*: I. Fondamenti della morale. Bene etico e bene teoretico. Bene pratico e vita felice. Bene e felicità; II. Cosa è *virtù*. Qualità etiche sono *medietà* tra due estremi. La *virtù* come *disposizione*: non in natura; virtù come *abito*. Sono volontarie e operano secondo *retta ragione*; III. Le virtù etiche. La retta ragione (ὀρθὸς λόγος): coraggio e moderazione; IV. Le diverse virtù; V. La giustizia e la legislazione. L'equità; VI. Le virtù dianoetiche. Prassi e poietica; VII. Vincere le passioni: piacere-dolore, paura, amore-odio. La capacità del dominio, del governo di sé. Continenza e incontinenza. Le tesi di Eudosso (accettate da Aristotele) e quelle di Speusippo (criticate da Aristotele); VIII e IX. L'amicizia; X. Ancora sul piacere (discussione delle tesi di Eudosso, Speusippo e Platone). Piaceri quantitativi e piaceri qualitativi. Felicità e piacere teoretico. Vita contemplativa e vita attiva. Vita attiva: etica e politica. Dall'etica alla politica. — *Etica Eudemea*: necessario mettere in crisi le opinioni correnti, il *si fa*, si dice; I. Vita come tensione all'*eudaimonia*. Diversi tipi di vita. Virtù etica e saggezza pratica. Metodo per lo studio dell'etica. I beni etici e il bene morale. La felicità (εὐδαιμονία); II. Virtù dianoetiche (dell'intelletto) e virtù etiche. Virtù etiche, volontà e decisioni; III. Le singole virtù etiche; IV-V-VI (libri comuni all'*Etica Nicomachea*: V-VI-VII); VII. L'amicizia; VIII. Virtù e sapere: la buona fortuna; — *Grande Etica*: I. Significato dell'etica e metodo d'indagine. Le concezioni correnti e quella di Aristotele. Beni e felicità (εὐδαιμονία). L'aspetto psicologico. Il giusto mezzo. Essere virtuosi è difficile. L'uomo principio e padre delle proprie azioni. La retta ragione (ὀρθὸς λόγος). La sapienza. Saggezza morale e ragionevolezza (prudenza); II. L'intelligenza pratica. *L'equità* e la *deliberazione*. Le aporie della *prudenza* (φρόνησις). Continenza e incontinenza (ἐγκράτεια - ἀκρασία). Il piacere (ἡδονή). Armonia tra *passione* e *logos*. Impulsi naturali e *buona fortuna* (εὐτυχία). Agire bene, nobilmente. La retta ragione. Felicità e sapere. L'amicizia.

24. Sono i libri che vanno oggi, nell'ordine datogli tra il I e il II d. C., sotto il nome di *Organon*.

si rivolge come l'amore anche alle cose inanimate. Riamare, proprio dell'amicizia, è una scelta[25]. «Essa è una virtù, o si accompagna alla virtù» (*Etica Nicomachea*, VIII, 5 1157a 2). Oltre all'utilità ed al piacere, l'amicizia civile, l'amicizia perfetta («quella dei buoni e dei simili nella virtù»: *Etica Nicomachea*, VIII, 4, 1156b 1) si fonda sul rispetto dell'altrui virtuosità, elevando il rapporto sociale da rapporto di giustizia in conformità alle leggi, in amore di sé ossia degli altri, poiché l'uomo è «essere politico» (IX, 9, 1169b, 18). E v'è amicizia dovunque sia rispetto dell'altro in quanto uomo: anche tra padrone e schiavo, tra uomini che rispettano il comune lavoro, e il lavoro (quale che sia) degli altri, tra padri e figli, quando il rapporto sia da uomo a uomo. Amicizia non c'è dove sia sopraffazione, tirannide, prosopopea, prevaricazione, dove gli uomini siano individui avversi gli uni agli altri e non uomini in una *res-publica*[26].

Sotto questo profilo, accanto all'«amicizia», che può essere una *virtù etica*, Aristotele tratta i due aspetti con cui si profila il *piacere*: il piacere che può avvicinarsi alla «eudaimonia» («felicità»), in quanto compimento dell'uomo come razionalità (*pratica* e *teoretica*); e il piacere come esperienza di vita dolce e serena in quello che, volta a volta, si compie come è bene, colmando le proprie mancanze, in una realizzazione della propria natura (anche singolare), fuggendo così il *dolore*, che è, sempre, squilibrio e conflitto. Il piacere, dunque, non si realizza solo nella vita contemplativa, ma anche nella *vita pratica*, nel suo essere, ad un tempo, qualitativamente diverso in ciascuno, a seconda dei propri fini particolari.

Vi è anche il piacere dei sensi e dei corpi, quando è razionalmente misurato. L'intemperanza (ἀκρασία), e i presunti piaceri dovuti all'opinione, all'irrazionalità, alla mancanza di autogoverno non sono «piaceri»: nella loro individualità unilaterale sono *dolori*.

Amicizia, dunque, e piacere, in quanto equilibrio, ragionevolezza e razionalità, sono propri del «costume» (*mos*-ἦθος), appartengono alla sfera morale, all'etica. Per tale ragione, anche se queste riflessioni di Aristotele non facevano parte dell'*etica* in senso stretto, ma erano frutto di particolari lezioni intorno al *costume* degli uomini — pronunciate, forse, in epoche diverse; v'è qualche contraddizione nel sostenere cosa

25. Cfr. *Eth. Nic.*, VIII, 7, 1157b 28.
26. Cfr. *Eth. Nic.*, VIII, 1159b-1161b.

sia il piacere[27], tra uno e altro breve trattato — sono state inserite nel complesso dell'*Etica Nicomachea* (gli attuali libri VII, VIII, IX).

10. I problemi relativi al *costume* degli uomini, a come gli uomini si realizzano virtuosamente in *rapporti civili*, in una «morale mondana», non sono oggetto di conoscenza, di teoresi, ma frutto della stessa azione una volta acquisita (*abito*) la capacità (virtù) di sapere ogni volta quel che è da fare, come comportarsi, nelle concrete situazioni sempre diverse fra loro. Per questo, sottolinea Aristotele, ha ragione Platone quando sostiene che i grandi politici, uomini eticamente validi, non hanno saputo insegnare ai propri figli, o agli amici[28]. Possiamo insegnare la matematica, la geometria, le istituzioni delle altre scienze; non la virtù.

Il rapporto umano, in quanto si istituisce, per un verso è *etico*, per altro verso non può essere che *politico*, e si determina, a seconda delle varie situazioni, in uno o altro corpo legislativo, in una o altra costituzione.

Si torni al principio dell'*Etica Nicomachea*, dove si afferma: «Si converrà che su di esso [il bene che pone in ordine i vari fini e i vari beni umani, e che, perciò, è eticamente l'ottimo dei beni] verte la scienza più importante e "architettonica" in massimo grado; e tale è evidentemente la politica [...]. La nostra ricerca, dunque, è una ricerca politica [...]» (*Etica Nicomachea*, I, 1094a-1094b).

Si venga ora alla conclusione della *Nicomachea*: dopo avere sostenuto che la virtù non s'insegna, ma è frutto di azione e di esperienza, e

27. Il significato del *piacere* è trattato nel VII e nel X libro dell'*Etica Nicomachea* (per le altre due etiche, cfr. sopra, n. 23). Probabilmente il VII è di epoca diversa dal X. Il VII sembra nato al tempo della polemica sul *piacere* sorta dalle discussioni suscitate dal *Filebo* di Platone e nelle quali intervennero Speusippo, che sosteneva che nessun piacere è buono né in sé né per *accidens* (*Eth. Nic.*, VII, 11, 1152; 13, 1153b) portando alle ultime conseguenze la tesi platonica del *Filebo* che se anche tutti i piaceri sono buoni, tale non può essere il *Sommo bene* (*Eth. Nic.*, VII, 11, 1152b 12; *Phil.*, 48a segg., 53c, 66a-67b); ed Eudosso, il quale, di contro, faceva coincidere il piacere con il bene. Nel VII libro dell'*Etica Nicomachea*, Aristotele sembra d'accordo con Eudosso (*Eth. Nic.*, VII, 13, 1153b 7-31). Nel X libro, invece, Aristotele non identifica più il piacere con il bene, tanto da sostenere ch'esso sia il sommo bene (*Eth. Nic.*, X, 2), senza tuttavia affermare che sia un male. Se è vero che il piacere si cómpie nell'atto in cui vi è realizzazione della propria natura (si tratti di sensi o altro), per cui vi sono piaceri diversi non per quantità, ma per *qualità* (il piacere quindi è in ogni momento perfetto nel suo genere: X, 4), è altrettanto vero che la molla che spinge all'azione, il realizzare ciò che ci è proprio, ma ci manca, non è il piacere ma il senso dell'insufficienza e quindi l'oggetto, ciò che sentiamo come mancanza e che pure è proprio perché si compia la nostra essenza. Il piacere, dunque, non si identifica con il bene, ma ogni bene ha il suo piacere.

28. *Eth. Nic.*, X, 10, 1181a 10. Per Platone cfr. *Men.*, 92b-94e; *Prot.*, 319e-320a.

dopo aver sottolineato l'utilità delle raccolte di leggi e di costituzioni[29], Aristotele esclama: concluso il discorso sull'*etica*, portiamo a compimento la «filosofia dell'uomo» (*Etica Nicomachea*, X, 10, 1181b 10-15). Il compimento della *filosofia dell'uomo* è lo studio di come l'*etica* (forma) si realizza nella *politica* (materia) e nei corpi legislativi delle varie costituzioni.

FRANCESCO ADORNO

29. Della raccolta e discussione delle *Costituzioni*, da parte di Aristotele, è rimasta solo la *Costituzione degli Ateniesi*.

Già gli antichi suddividevano le opere aristoteliche in *essoteriche* ed *esoteriche*, e lo stesso Aristotele conferma più di una volta nei suoi corsi la distinzione, citando sia i trattati essoterici (ἐξωτερικοὶ λόγοι) sia le opere in circolazione (τὰ ἐγκύκλια); eppure molto si è dibattuto, fino a tempi recenti, sul significato da attribuire a tali espressioni.

Secondo Aulo Gellio[1], che si rifà alla tradizione più antica, i corsi tecnici tenuti al mattino agli studenti della scuola sarebbero da identificare con le opere esoteriche, destinate dunque a degli «iniziati»; mentre quelli svolti nel pomeriggio ed accessibili a chiunque costituirebbero l'insieme degli scritti essoterici; anche volendo rigettare come una forzatura aneddotica il riferimento agli orari dei corsi del Liceo, resta comunque accettabile l'individuazione di due differenti livelli di contenuto. È questa l'impostazione accolta infatti da Cicerone in *De fin.*, V, 5, 12 e ripresa anche dai commentatori del VI secolo, che considerano le opere essoteriche come divulgative e quelle esoteriche, invece, come opere tecniche e attingenti ad un più altro grado di verità.

Anche l'esegesi moderna si è cimentata nella questione ed è arrivata a vedere nei trattati essoterici le opere destinate alla divulgazione e quindi in questo senso *rivolte al di fuori* (ἔξω) della scuola (ma non *sorte* al di fuori di essa, in àmbito popolare o accademico, come — sulla falsariga di H. Diels — sostengono, tra gli altri, G. Rodier, J. Burnet, D. Ross, J. Souilhé, J. Tricot, Fr. Dirlmeier)[2] e a identificarli con le opere letterarie pubblicate (a cui lo stesso Aristotele accenna come agli ἐκδεδομένοι λόγοι), costituenti i dialoghi e i trattati perduti del periodo giovanile (è questa la tesi che, già anticipata da F. Ravaisson[3] e J. Bernays[4], è stata ripresa, dopo il ben più significativo lavoro dello

1. AULO GELLIO, *Noct. Att.*, XX, 5.

2. Si vedano in proposito H. DIELS, *Über die exoterischen Reden des Aristoteles*, Sitzungsber. Berl. Ak., 1833, pp. 477-494; G. RODIER, *Traité de l'âme*, Paris, 1900, vol. II, pp. 118-119; J. BURNET, comm. a *Eth. Nic.*, I 13, 1102 a 26-7; D. ROSS, *Aristotle. Metaphysics*, vol. II, pp. 408-410 e *Aristotle. Physics*, a 217 b 30; J. SOUILHÉ, comm. a *Eth. Nic.*, I, 3, 1096 a 3-4, pp. 74-76; J. TRICOT, *Aristote. La Métaphysique*, Paris, 1953, vol. II, pp. 716-717; FR. DIRLMEIER, *Aristoteles. Nikomachische Ethik*, Berlin, 1956, pp. 274-275.

3. F. RAVAISSON, *Essai sur la Métaphysique d'Aristote*, Paris, 1837, vol. I, p. 209 segg.

4. J. BERNAYS, *Die Dialoge des Aristoteles in ihrem Verhältnis zu seiner übrigen Werken*, Berlin, 1863.

Jaeger[5], anche da A. Mansion, D. J. Allan, R. A. Gauthier e J. Y. Jolif)[6]. In questa prospettiva, dunque, la differenza tra i due gruppi di scritti si dovrà collocare sul piano della cronologia (in quanto la stesura non sarebbe avvenuta contemporaneamente, ma in periodi successivi) e dello stile (le opere essoteriche — ossia divulgative — si differenzierebbero da quelle esoteriche per la loro connotazione letteraria, ma non per un maggiore o minore grado di verità e di approfondimento della dottrina esposta).

Detto questo, bisogna sottolineare che quanto ci è pervenuto del *corpus* aristotelico (fatta eccezione per un'esigua quantità di frammenti) si annovera nel gruppo delle opere *esoteriche* o *acroamatiche*, ossia destinate all'ascolto *all'interno* (εἴσω) della scuola, e non alla pubblicazione. Testi di tal genere, nati non solo nella scuola, ma anche per la scuola, finalizzati a necessità didattiche e riservati all'uso dei discepoli, furono scritti da Aristotele senza l'accuratezza formale che l'antichità esigeva dalle opere letterarie, configurandosi essi piuttosto come raccolte di appunti improntate alla concisione ed alla rapidità: si trattava di serie di lezioni costituite a loro volta da più λόγοι incentrati su specifici argomenti; riuniti in un insieme più ampio per l'affinità di contenuto, diversi λόγοι formavano un «corso» di una certa ampiezza e, nel caso di una sequenza di λόγοι collegati tra di loro e concernenti una stessa parte della filosofia, si aveva la configurazione di un trattato (πραγματεία), la cui unità era però costituita dall'unità dell'oggetto, e non da un piano preesistente, essendo le singole parti anteriori all'insieme. Questo modo di procedere spiega come i «trattati» che ci sono pervenuti per loro stessa natura non possiedano caratteristiche di organicità nella composizione né di accuratezza nella forma; e, soprattutto, rende conto di certe incoerenze, contraddizioni, ripetizioni che spesso contraddistinguono gli scritti di Aristotele. Talvolta uno stesso argomento sarà stato fatto oggetto del suo interesse a più riprese ed in periodi diversi del suo insegnamento: di qui le revisioni e i rifacimenti parziali o totali e la conseguente presenza, nello stesso trattato, di doppioni dovuti a due redazioni diverse entrambe conservate e pervenuteci. Una tale situazione da un lato ha portato ad una sorta di stratificazione che permette di risalire a stadi successivi del pensiero di

5. W. JAEGER, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin, 1923, pp. 257-270.

6. A. MANSION, *La genèse de l'oeuvre d'Aristote d'après les travaux récents*, in «Revue Néoscol.», 29 (1927), pp. 443-444; D. J. ALLAN, *The Philosophy of Aristotle*, Oxford, 1952, p. 9; R.-A. GAUTHIER e J. Y. JOLIF, *L'«Éthique à Nicomaque», Introduction, traduction et commentaire*, Paris-Louvain (1958), vol. I, pp. 38 segg.

Aristotele su temi analoghi, pur presentando, evidentemente, ardui problemi esegetici; dall'altro ci ha fatto pervenire brani di appunti collocati solitamente nella parte conclusiva di un libro, data la loro scarsa attinenza con l'argomento, e configurantisi come note in appendice[7].

Un tale stato di cose è riscontrabile in parte anche per la produzione morale. Anzi, il fatto che l'etica sia stata al centro dell'interesse di Aristotele in più fasi spiega anche certi aspetti delle opere che ne sono oggetto: dai corsi tenuti su vari argomenti morali sarebbe derivata una serie di trattatelli; questi in seguito sarebbero confluiti in opere unitarie[8]. In particolare l'insieme di lezioni antecedente al secondo soggiorno di Aristotele in Atene (335-323 a. C.), ma successivo all'insegnamento in Asso (346-344 a. C.) e, quindi, all'*Etica Eudemea*, si sarebbe costituito in trattazioni su vari argomenti: giustizia (attuale quinto libro dell'*Etica Nicomachea*), saggezza (sesto), piacere e incontinenza (settimo), amicizia (ottavo e nono). In seguito siffatti scritti avrebbero formato (forse al tempo dell'edizione di Andronico, alla fine del I secolo a. C.) il nucleo originario dell'*Etica Nicomachea*, costituito da soli cinque libri: gli attuali primo (sul bene e sulla felicità), secondo (sulla virtù), terzo (sulla virtù etica: volontà, proponimento, deliberazione; coraggio e temperanza); quarto (sulle altre virtù etiche); decimo (sul piacere e la felicità e sulla vita contemplativa).

Una variante notevole rispetto alle altre opere è costituita dal fatto che i corsi di morale tenuti in periodi diversi ci sono stati tramandati in forma separata, verificandosi in merito un caso unico nel *corpus* aristotelico: sono ben tre le trattazioni di etica pervenuteci (*Etica Eudemea, Etica Nicomachea, Grande Etica*)[9], delle quali due di attribuzione certa: l'*Etica Nicomachea* e l'*Etica Eudemea*. Tuttavia nell'ambito di queste due opere è riscontrabile come significativa anomalia la presenza di tre libri uguali in entrambe: è noto che i manoscritti dell'*Etica Eudemea* omettono i libri IV, V e VI e ne dichiarano l'identità con il V, VI e VII (rispettivamente concernenti la giustizia, la

7. Su questo processo costitutivo dell'opera di Aristotele, cfr. W. JAEGER, *Studien zur Enstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles*, Berlin, 1912, pp. 131-163; A. MANSION, *La genèse de l'oeuvre d'Aristote*, in «Revue Néoscol., 29 (1927), pp. 308-310; I. DÜRING, *Notes on the History of the Transmission of Aristotle's Writings*, Göteborg, 1950, pp. 57-59.

8. Si veda A. PLEBE, saggio introduttivo alla trad. it. dell'*Etica Nicomachea*, Bari (1957).

9. Oltre ad un certamente spurio opuscoletto *De vitiis et virtutibus*, appartenente con probabilità al periodo eclettico ed elaborato da un non molto abile peripatetico agli inizi dell'era cristiana. Si veda sulla questione il saggio introduttivo dell'edizione teubneriana di SUSEMIHL (Leipzig, 1884).

saggezza e l'incontinenza) dell'*Etica Nicomachea*. A questo punto è perciò necessario un breve accenno alla questione critica e filologica concernente i «libri comuni».

Fin dall'antichità è stata l'*Etica Nicomachea*, date la completezza della concezione e la maturità di pensiero che la caratterizzano, ad avere nell'interesse degli studiosi un posto di primo piano rispetto all'*Eudemea*, relegata per lo più al ruolo di testo di supporto per le questioni interpretative attinenti all'altra. Oltre tutto, verso la metà del secolo XIX trovò largo credito la tesi dello Spengel[10], secondo il quale l'*Etica Eudemea* sarebbe da considerarsi opera spuria redatta (e non soltanto edita) dallo scolaro di Aristotele Eudemo di Rodi; del resto a lui Aspasio[11] attribuiva, nel secolo II d. C., i tre libri comuni che a suo parere sarebbero stati inseriti nella *Nicomachea* in un secondo tempo, allo scopo di colmare una lacuna. In effetti una grossa difficoltà è costituita, proprio per l'attribuzione di questi libri, dalla serie di capitoli (capp. 12-15 di *Eth. Eud.* VI = *Eth. Nic.* VII) che concludono l'ultimo di essi e che sono dedicati al piacere; la contraddizione con la dottrina esposta sul piacere in *Ethica Nicomachea*, X, capp. 1-5 è evidente, e l'inconciliabilità delle due trattazioni spingeva ad attribuire a Eudemo la prima delle due (per quanto già in età alessandrina si fosse affermata la tesi opposta, data l'assenza dei tre libri nei manoscritti dell'*Etica Eudemea*). È proprio affrontando il problema del duplice trattato del piacere che A. Festugière[12] ha apportato un contributo notevole alla questione: dimostrato che il trattato dei libri comuni appartiene all'*Etica Eudemea* e che quello collocato in *Eth. Nic.* X, 1-5 è la nuova redazione dello stesso argomento, viene di seguito la conclusione che i tre libri comuni risalgono all'*Eudemea*, ma così come ci sono pervenuti essi rappresentano non la stesura originaria, bensì la rielaborazione che Aristotele ne avrebbe fatta prima di inserirli nel nuovo corso di morale. Con Festugière, dunque, si restituisce la paternità aristotelica a quei libri a cui molti la negavano: sulla stessa strada di Aspasio si era giunti a dubitare della loro autenticità in

10. L. SPENGEL, *Über die unter dem Namen des Aristoteles erhaltenen ethischen Schriften*, Abh. d. Bayer. Ak. philos. philol. Kl., Bd. III, Abt. 2, 1841, p. 480. Si veda in proposito anche H. RASSOW, *Forschungen über die Nik. Ethik des Aristoteles*, Weimar, 1874, pp. XXXI-XXXVIII.

11. ASPASIO, *Comm. in Ar. Eth. Nic.*, ed. G. Heylbut, t. XIX, 1, p. 151, 24-25 e 161, 9. Cfr. *Aristotele, Etica Nicomachea*, a cura di A. Plebe, Bari, 1965, pref. p. XV.

12. A. FESTUGIÈRE, *Aristote, Le plaisir*, Paris, 1936, Intr. pp. V-XLIV.

blocco (come da parte di A. Grant[13] e St. G. Stock[14]) o in parte (come per A. M. Fischer[15] e A. Th. H. Fritzsche[16]).

Il problema dell'attribuzione di tali libri, inoltre, si connette strettamente con quello dell'autenticità e della cronologia delle due opere. Dopo l'ipotesi elaborata dallo Schleiermacher[17], secondo il quale l'etica aristotelica sarebbe contenuta nella sua genuinità nella *Grande Etica*, mentre l'*Etica Nicomachea* e l'*Etica Eudemea* sarebbero contraffazioni tarde, la questione fu ripresa dallo Spengel[18] (seguito su questa linea da A. Grant[19], E. Zeller[20], Fr. Susemihl[21]), il quale giunse alla conclusione dell'autenticità della sola *Etica Nicomachea*, mentre l'*Eudemea* sarebbe da considerarsi opera più recente del discepolo Eudemo di Rodi. Un contributo fondamentale alla questione è venuto dallo studio di W. Jaeger[22]: affermata l'autenticità dell'*Etica Eudemea*, l'opera risulta inserita cronologicamente tra il *Protreptico* (opera giovanile di cui ci sono pervenuti soltanto dei frammenti) e l'*Etica Nicomachea*, ascrivibile ad una fase più recente del pensiero aristotelico. Con più precisione, l'*Etica Eudemea* andrebbe collocata nel periodo di Asso (fra il 348 e il 344 a. C.) e, rappresentando la fase più antica di elaborazione del pensiero etico di Aristotele, ad essa lo Stagirita avrebbe attinto alcune parti successivamente trasposte nell'opera più recente. È su questa linea che si colloca la maggior parte degli studiosi oggi, con la vistosa eccezione di E. J. Schächer[23]. E non offrono nessun valido aiuto in proposito neppure la supposizione di Cicerone (secondo il quale il titolo celerebbe il nome dell'autore (per cui la *Nicomachea* andrebbe attribuita al figlio di Aristotele, Nicomaco)[24], né la convinzione di Diogene

13. A. Grant, *The Ethics of Aristotle*, London, 1885, 4ª ed., pp. 49-72 e pp. VII-XXV.
14. St. G. Stock, *The Works of Aristotle translated into English*, vol. IX, 2, Intr. pp. XIII-XIX.
15. A. M. Fischer, *De Ethicis Nicomacheis et Eudemeis*, Bonn, 1847.
16. A. Th. H. Fritzsche, *Eudemii Rhodii Ethica*, Ratisbona, 1851.
17. Schleiermacher, *Über die ethischen Werke des Aristoteles*, in Sämtl. Werke III (1835), pp. 306-333.
18. L. Spengel, *op. cit.*, Bd. III, Abt. 2 (1841), pp. 439 segg.; Abt. 3 (1843), p. 499; X, Abt. 1 (1863), pp. 169 ss. (*Aristotel. Studien* I); Abt. 3 (1865), pp. 593 segg. (*Aristotel. St.* II).
19. A. Grant, *op. cit.* (cfr. *supra*, nota 13).
20. E. Zeller, *Geschichte der griech. Philos.*, Bd. II, 2, 1879.
21. Fr. Susemihl, *Eudemii Rhodii Ethica*, Leipzig, 1884.
22. W. Jaeger, *op. cit.*, pp. 247-8.
23. E. J. Schächer, *Studien zu den Ethiken des Corpus aristotelicum*, Paderborn (1940).
24. Cicerone, *De fin.*, V, 5, 12: *Quare teneamus Aristotelem et eius filium Nicomachum, cuius accurate scripti de moribus libri dicuntur illi quidem esse Aristoteli, sed non video cur non potuerit patri esse similis filius.*

Laerzio[25], che nel suo commento attribuisce a Nicomaco le citazioni dalla *Nicomachea.* Inoltre neanche l'ipotesi, sia antica[26] che moderna[27], secondo cui nei due titoli si dovrebbero individuare le dediche al figlio ed al discepolo risulta convincente, per varie ragioni. Come si è già notato, entrambe le opere si configurano stilisticamente come corsi di lezioni non destinati alla pubblicazione: sarebbe perciò assurdo ritenere che Aristotele dedicasse lavori di tal genere a qualcuno, fosse questi un discepolo o il figlio; e specialmente al figlio che — secondo la cronologia del Nuyens —, quando Aristotele teneva il suo corso di morale ad Atene, non era ancora nato. Oltre a questo, la dedica non rientra negli usi letterari del IV secolo a. C. e, per di più, le etiche aristoteliche sono prive di prefazione dedicatoria.

Per quanto poi concerne l'*Etica Eudemea*, a partire dall'età antica fino ai Bizantini quest'opera (unitamente alla *Grande Etica*) raramente è stata menzionata, citata, commentata, e di solito in concomitanza con gli accenni all'*Etica Nicomachea*[28]. E nell'interpretazione del titolo, dato il parallelismo con l'*Etica Nicomachea*, bisogna escludere la paternità sia di Eudemo di Rodi (il discepolo di Aristotele) sia di Eudemo di Cipro (l'amico morto a cui il filosofo aveva un tempo dedicato il dialogo *Eudemo*).

La più accreditabile è dunque l'ipotesi che si tratti di una duplice edizione — ad opera di Nicomaco e di Eudemo — di corsi aristotelici sulla morale. Si può supporre che Aristotele avesse lasciato due diverse redazioni del corso di etica ed è verosimile che quella tràdita in modo incompleto (quindi quella contenuta nell'*Etica Eudemea*) sia la più antica. Probabilmente quando Aristotele nel 322 a. C. morì, l'edizione definitiva del suo corso di morale doveva ancora essere ultimata: un tale compito toccò al figlio Nicomaco che però era allora soltanto un bambino; e per quanto egli potesse avvalersi dell'assistenza di Teofrasto, è verosimile che tale edizione non abbia visto la luce prima della fine del IV secolo[29]. Non sappiamo se il titolo originario fosse quello che

25. DIOGENE LAERZIO, VIII, 88: φησὶ δ' αὐτὸν Νικόμαχος ὁ Ἀριστοτέλους τὴν ἡδονὴν λέγειν τὸ ἀγαθόν.

26. Sarebbe sorta nell'ambito della scuola di Olimpiodoro alla fine del VI sec. d. C.

27. Cfr. in proposito E. J. SCHÄCHER, *op. cit.*, p. 4.

28. Un utile elenco di testimonianze antiche si trova nell'edizione di F. SUSEMIHL (Lipsia, 1884), *Introd.*, pp. XVIII-XIX.

29. Leggendo il più antico catalogo delle opere di Aristotele (cfr. P. MORAUX, *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*, Louvain [1951]), vi si nota la presenza di un'etica in cinque libri nella quale è possibile identificare con una certa probabilità l'*Etica Eudemea*, mentre non viene fatta menzione dell'*Etica Nicomachea.* Dunque, dopo il periodo di latenza nella cantina di Scepsi (secondo una tradizione an-

ci è attestato a partire dal II secolo d. C.[30]: ΗΘΙΚΑ ΝΙΚΟΜΑΧΕΙΑ, ossia «Etica edita da Nicomaco»); ma è probabile comunque che già nella prima metà del I sec. a. C. comparisse in tale forma, così da giustificare l'interpretazione di Cicerone: «Etica di Nicomaco»; ed a Nicomaco si deve probabilmente l'artificiale suddivisione dell'opera in libri, che spesso scardinano la struttura dei singoli λόγοι.

Venendo infine alla *Grande Etica* o *Magna Moralia*: la menzione di questo trattato risale ad un periodo piuttosto tardo (compare infatti in Attico Platonico, vissuto al tempo di Marco Aurelio[31]). Con tutta probabilità — dato che si tratta della redazione più breve dell'etica aristotelica — il titolo è motivato dalle grandi dimensioni dei volumi che la contengono, e non è da ritenersi originario, come neppure la suddivisione in due libri. Se oggi è comunemente rifiutata dagli studiosi la paternità aristotelica di quest'opera e si tende a ritenerla una compilazione derivata dalle altre due *Etiche* in età posteriore a Teofrasto, nei primi decenni dell'Ottocento si affermò invece la tesi opposta. Si è già detto delle posizioni assunte nella metà del secolo scorso da Schleiermacher[32] e Spengel[33] in studi che ebbero grande risonanza in merito all'attribuzione delle opere morali tramandate sotto il nome di Aristotele. A questo problema allora al centro di molti dibattiti filologici, apportarono un contributo importante poco dopo i lavori del Ramsauer[34] e del Trendelenburg[35], volti a dimostrare l'inautenticità della *Grande Etica*, che veniva da loro considerata un compendio peripatetico di età teofrastea; e, ancora, verso la fine del XIX secolo Fr. Susemihl, nel curarne l'edizione critica per conto della Teubner[36], la intitolava *Aristotelis quae feruntur Magna Moralia*, ritenendola un'opera spuria databile tra la fine del terzo e l'inizio del secondo secolo[37]. Sono infatti ascrivibili a questo periodo certi aspetti linguistici e stilistici che vi si riscon-

cora oggi piuttosto accreditata), l'*Etica Nicomachea* sarebbe «ricomparsa» grazie all'edizione curata da ANDRONICO DI RODI, presumibilmente fra il 40 e il 20 a. C.

30. Cfr. EUSEBIO, *Praepar. evang.*, XV, 4, P. G., 21, 1305.

31. Cfr. ancora EUSEBIO, *op. cit.*, XV, 4, 9, p. 795 d.

32. Cfr. *supra*, nota 17.

33. Si veda in proposito *supra*, nota 18.

A porre in dubbio per primo l'autenticità era stato W. G. TENNEMANN, *Bemerkungen über die sogenannte Grosse Ethik des Aristoteles*, in «Abh. der Kurfüstlich-Mainzischen Ak. nützlicher Wiss. zu Erfurt», I (1799), pp. 209-232.

34. G. RAMSAUER, *Zur Charakteristik der aristotelischen Magna Moralia*, Oldenburg (1858).

35. A. TRENDELENBURG, *Einige Belege für die nacharist. Abfassungszeit der Magna Mor.*, in *Beiträge zur Philos.*, III Bd., Berlin (1867), pp. 433-434.

36. Leipzig, 1883.

37. Secondo l'ipotesi di E. ZELLER, *Philosophie der Griechen*, II, 3ª ed., 2, pp. 941-944.

trano[38] e non manca poi una certa divergenza da usi e stilemi tipicamente aristotelici[39].

Fu però nella prima metà del Novecento che la pubblicazione dell'*Aristoteles* dello Jaeger (1923), che vedeva nei *Magna Moralia* un inintelligente compendio elaborato da un peripatetico, concentrò l'attenzione degli addetti ai lavori su quest'operetta del *corpus* e la questione della sua autenticità fu al centro di aspre polemiche tra quanti la sostenevano (*in primis* H. von Arnim[40]) e quanti la negavano (come W. Jaeger ed E. Kapp)[41]. Un contributo fondamentale alla tesi dell'inautenticità venne in seguito da R. Walzer[42], e fu confermato poco dopo da O. Brink[43] (ma non sono mancati anche successivamente i sostenitori della paternità aristotelica, da E. Elorduy a V. Masellis e I. Düring[44], che parla in proposito di opera essenzialmente aristotelica).

In realtà sembra probabile che l'apparire dei *Magna Moralia* debba collegarsi al rinnovato interesse per la morale a cui si assiste verso la prima metà del II sec. a. C. in àmbito peripatetico: in questi si riflette tutta la storia dell'evoluzione della morale peripatetica nei due secoli successivi alla morte di Aristotele, dall'influenza esercitata da Teofra-

38. E che sono stati evidenziati dal RAMSAUER, *op. cit.*

39. Ne cita alcuni lo stesso SUSEMIHL (*op. cit.*, p. XI, n. 6): non è aristotelico il frequente uso del termine ὁρμή, che comporta una lieve connotazione stoica; anche τὸ ὅλον all'inizio di frase invece di ὅλως è rarissimo in Aristotele; inoltre, l'uso di ὑπέρ invece di περί è molto diffuso nei *Magna Moralia.*

40. Cfr. H. VON ARNIM, *Die drei aristotelischen Ethiken* [«S. B. d. Wien. Akad. d. Wiss. Philos.-hist. Kl.» Bd. 202, Abh. 2 (1924)]; *Die Echtheit d. Grossen Ethik des Arist.*, in «Rhein. Mus.», 76 (1927), pp. 113-137 e 225-252; *Nochmals die aristotel. Ethiken* [«S. B. d. Wien. Ak. d. Wiss. Philos.-hist. Kl.», Bd. 209, Abh. 2 (1929)]; *Der neueste Versuch, die M. M. als unecht zu erweisen* [«S. B. d. Wien. Ak. d. Wiss. Philos.-hist. Kl.», Bd. 211, Abh. 2 (1929)].

41. W. JAEGER, *Über Ursprung und Kreislauf des philosoph. Lebensideal*, 1928 (ora in appendice alla traduzione italiana dell'*Aristoteles*, pp. 557-617); *Theophrastszitat in der Gross. Ethik*, in «Hermes», 64 (1929), pp. 274-277; E. KAPP, recensione a von Arnim in «Gnomon», 3 (1927), pp. 19-38 e 73-81.

42. R. WALZER, *Magna Moralia und die aristotelische Ethik*, Berlin (1929).

43. O. K. BRINK, *Stil und Form der pseudoaristotelischen Magna Moralia*, diss. Ohlau (1933). Sulla stessa linea si collocano, tra gli altri, anche W. THEILER, *Die Grosse Ethik und die Ethiken des Aristoteles*, in «Hermes», 69 (1934), pp. 353-379; E. J. SCHÄCHER, *Studien zu den Ethiken des Corpus aristotelicum*, Paderborn (1940); FR. DIRLMEIER, *Die Zeit der Grossen Ethik*, in «Rheinisches Museum für Philologie», 88 (1939), pp. 214-233.

44. E. ELORDUY, *Los Magna Moralia de Aristóteles*, in «Emerita», 7 (1939), pp. 6-70; V. MASELLIS, *Nuovi argomenti per l'autenticità della «Grande Etica»*, in «Rivista di filologia e di istruzione classica», N. S. 32 (1954), pp. 168-188; I. DÜRING, *Aristoteles, Darstellung und Interpretationen seines Denkens*, Heidelberg (1966), trad. it., Milano (1966), p. 495.

sto alla sua polemica con Dicearco[45]. È evidente che l'autore dei *Magna Moralia* conosce sia l'*Etica Eudemea* sia l'*Etica Nicomachea* e che si ispira ora all'una ora all'altra, senza però l'attitudine del semplice copista; egli non si perita di riassumere o sviluppare le argomentazioni in chiave personale finanche — talvolta — al fraintendimento; ma rimane comunque il più antico dei «commentatori» di Aristotele e, in quanto tale, merita una certa considerazione[46].

45. Non mancano inoltre significativi paralleli con quanto, a proposito di Geronimo di Rodi e Diodoro di Tiro, afferma CICERONE (si confrontino *De fin.* II, 3, 8; II, 6, 19; V, 5, 14 con *Magna Mor.* II 7, 1204a 23) e connotazioni tarde nella lingua (cfr. *supra*, n. 39).

46. Cfr. GAUTHIER-JOLIF, *Aristote. L'Éthique à Nicomaque*, vol. I (Introduction et traduction), Louvain-Paris (1958), pp. 60-64.

NOTA BIBLIOGRAFICA*

Etica Eudemea

EDIZIONI CRITICHE

BUSSEMAKER U. C. et al., *Aristotelis Ethica Eudemia*, Paris, 1851.
FRITZSCHE A. TH. H., *Eudemii Rhodii Ethica*, Regensburg, 1851.
SUSEMIHL FR., *Eudemii Rhodii Ethica*, Leipzig, 1884.
RACKHAM H., *Aristotle. The Eudemian Ethics* (comprende anche *On Virtues and Vices*), Cambridge (Mass.)-London, 1935 (ried. 1938, 1952).
WALZER R. R.-MINGAY J. M., *Aristotelis Ethica Eudemia*, Oxford, 1991.

TRADUZIONI

RIECKHER J., *Aristoteles Werke: Eudemische Ethik, übergesetzt*, Stuttgart, 1858.
SOLOMON J., *Ethica Eudemia*, in *The Works of Aristotle. Translated into English under the Editorship of Sir David Ross*, IX, Oxford, 1915.
DIRLMEIER FR., *Aristoteles Werke in deutscher Übersetzung*, Band VII: *Eudemische Ethik*, Berlin, 1962.
PLEBE A., *Aristotele. Etica Eudemia*, Bari, 1965.
DÉCARIE V., *Aristote. Éthique à Eudème*, Paris-Montreal, 1978.
WOODS M., *Aristotle's Eudemian Ethics: Books I, II and VIII*, Oxford, 1982.
SARTORIO R., *Aristóteles. Ética Eudemia*, Madrid, 1985.

Etica Nicomachea

EDIZIONI CRITICHE

MICHELET G. L., *Aristotelis Ethicorum Nicomacheorum libri decem*, Berlin, 1835.
RAMSAUER G., *Aristotelis Ethica Nicomachea*, Leipzig, 1878.
BYWATER I., *Aristotelis Ethica Nicomachea*, Oxford, 1894 (1901, 1950; rist. 1984).
SUSEMIHL FR., *Aristotelis Ethica Nicomachea*, Leipzig 1880; editio tertia curavit O. Apelt, Leipzig, 1912.

* Data la vastità della bibliografia aristotelica, ci limitiamo a segnalare le opere principali.

RACKHAM H., *Aristotle. The Nicomachean Ethics*, Cambridge-London, 1934².
REEDS D. A.-JOACHIM H. H., *Aristotelis Ethica Nicomachea*, Oxford, 1951.

EDIZIONI, TRADUZIONI E COMMENTI

RIECKHER J., *Aristoteles Werke. Nikomachische Ethik, übergesetzt*, Stuttgart, 1858.
OLLÉ-LAPRUNE L., *Aristote. Morale à Nicomaque, livre VIII, De l'amitié*, Paris, 1882.
GRANT A., *The Ethics of Aristotle*, London, 1884⁴, voll. I-II.
RODIER G., *Aristote. L'Éthique à Nicomaque, livre X*, Paris, 1897.
BURNET J., *The Ethics of Aristotle*, London, 1900.
ROSS D., *Ethica Nicomachea*, in *The Works of Aristotle Translated into English*, vol. IX, 1, Oxford, 1925.
SOUILHÉ J.-CRUCHON G., *Aristote: L'Éthique Nicomachéenne. Livres I et II. Traduction et commentaire*, in «Archives de Philosophie», 7 (1930), pp. I-V e 1-249.
VOILQUIN J., *Aristote. L'Éthique à Nicomaque*, Paris, 1950.
GIGON O., *Aristoteles. Die Nikomachische Ethik*, Zurich, 1951.
DIRLMEIER FR., *Aristoteles Werke in deutscher Überseztung*, Band VI: *Nikomachische Ethik*, Berlin, 1956.
GAUTHIER R. A.-JOLIF J. Y., *L'Éthique à Nicomaque* (introduction, traduction et commentaire), 4 voll., Louvain- Paris, 1958; 1970².
PLEBE A., *Aristotele. Etica Nicomachea*, Bari, 1965.
TRICOT J., *Aristote. Éthique à Nicomaque* (introduction, traduction, notes et index), Paris, 1967²; 1979⁴.
LAURENTI R., *Aristotele. Il libro della giustizia* (*Etica Nicomachea V*), Bari, 1977.
SULLIVAN R., *Morality and the good life. A commentary on Aristotle's Nicomachean ethics*, Memphis (Tenn.), 1977.
GALIMBERTI A., *Commentaire critique sur le sixième livre de l'«Éthique à Nicomaque»*, in «Proceedings of the World Congress on Aristotle», 1981, pp. 273-276.
STIRN F., *Aristote. Éthique à Nicomaque. Livres VIII et IX (sur l'amitié)*, Paris, 1983.
BARNES J., *Aristotle. The complete works*, 2 voll., Princeton (N. J.), 1984.
BIEN G., *Aristoteles. Nikomachische Ethik*, Auf d. Grundlage d. Übers. von E. ROLFES, Hamburg, 1985.
IRWIN T., *Aristotle. Nicomachean Ethics*, Indianapolis (Ind.), 1985.
PALLI BONET J., *Aristóteles. Ética Nicomaquea. Ética Eudemia*, Madrid, 1985.
ZANATTA M., *Aristotele. Etica Nicomachea* (introduzione, traduzione e commento), 2 voll., Milano, 1986.
PETECEL S., *Aristotel. Etica Nicomahică*, Bucureşti, 1988.

Grande Etica

EDIZIONI CRITICHE, TRADUZIONI E COMMENTI

SUSEMIHL FR., *Aristotelis quae feruntur Magna Moralia*, Leipzig, 1883.

STOCK ST. G., *Magna Moralia*, Oxford, 1925 (in *The Works of Aristotle Translated into English under the Editorship of Sir David Ross*, vol. IX).

ARMSTRONG G. C., *Aristotle. Magna Moralia*, with an english translation, Loeb Classical-Library, London, 1935 (ried. 1936, 1947).

DIRLMEIER F., *Aristoteles Werke in deutscher Überseztung*, Band VIII: *Magna Moralia*, Berlin, 1958.

PLEBE A., *Aristotele. La Grande Etica*, Bari, 1965.

SAMARANCH F. DE P., *Aristóteles. Gran ética*, Buenos Aires, 1981[6].

WARTELLE A., *Aristote, Grande Morale*, in «Revue de l'Institut Catholique de Paris» (23) 1987, 3-90.

Commenti greci e latini

ASPASIO, *In Ethica Nicomachea quae supersunt commentaria*, ed. G. HEYLBUT, Berlin, 1889 (vol. XIX, 1 dei *Commentaria in Aristotelem Graeca edita consilio et auctoritate Academiae Litterarum Regiae Borussicae*, Berlin, 1882-1909).

ELIODORO, *In Ethica Nicomachea paraphrasis*, ed. G. HEYLBUT, Berlin, 1889 (vol. XIX, 2 dei *Commentaria in Aristotelem Graeca*).

EUSTRAZIO, MICHELE D'EFESO e ANONIMO, *In Ethica Nicomachea Commentaria*, ed. G. HEYLBUT, Berlin, 1892 (*Coll. Acad.*, XX).

MICHELE D'EFESO, *In Ethic. V (Suppl. vol. XX)*, ed. M. HAYDUCK, Berlin, 1901 (*Coll. Acad.* XXII, 3).

ALESSANDRO D'AFRODISIA, *Praeter commentaria scripta minora, 1. de Anima liber cum mantissa*, ed. I. BRUNS, Berlin, 1887; *2. scripta minora reliqua (Quaestiones, de Fato, de Mixtione)*, ed. I. BRUNS, Berlin, 1892 (*Suppl. arist. II*).

SAN TOMMASO D'AQUINO, *Commentarium in X libros Ethicae Nicomacheae*, ed. A. M. PIROTTA, Torino, 1934.

SILVESTRO MAURO, *Aristotelis Opera quae extant omnia brevi paraphrasi ac litterae perpetuo inhaerente explanatione illustrata a P. S. M.*, 6 voll., Roma, 1668. Ried. da F. EHRLE, B. FELCHLIN e F. BERINGER, Paris, 1885-1887, 4 voll.; per l'*Etica Eudemea* cfr. pp. 377-485, II vol.; per l'*Etica Nicomachea*, pp. 1-296; per i *Magna Moralia*, pp. 297-376.

Studi generali

AA. VV., *Autour d'Aristote*, in onore di A. Mansion, Louvain, 1955.

ACKRILL J. L., *Aristotle the Philosopher*, Oxford, 1981; Berlin-New York, 1985.

ACKRILL J. L., *A new Aristotle reader*, Oxford, 1987.
ALLAN D. J., *The Philosophy of Aristotle*, Oxford, 1951 (trad. it., Milano, 1973).
BARNES J., *Aristotle*, Oxford, 1982 (trad. it., Milano, 1983).
BERTI E., *La filosofia del primo Aritotele*, Firenze, 1962.
BERTI E., *Studi aristotelici*, L'Aquila, 1975.
BERTI E., *Aristotele: dalla dialettica alla filosofia prima*, Padova, 1977.
BERTI E., *Profilo di Aristotele*, Roma, 1979.
BERTI E., *Aristotele*, voce in *Dizionario degli Scrittori Greci e Latini*, dir. F. DELLA CORTE, Milano, 1987, I, 185-213.
BERTI E., *Le ragioni di Aristotele*, Bari, 1989.
BIGNONE E., *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, Firenze, 1936.
BONITZ H., *Aristotelische Studien*, 4 voll., Wien 1862; 1863; 1866.
BRENTANO F., *Aristoteles und seine Weltanschauungen*, Leipzig, 1911; Darmastdt, 1917.
BRUN J., *Aristote et le Lycée*, Paris, 1961.
CHROUST A. H. CH., *Aristotle. New light on his life and on some of his lost works. Some novel interpretation of the man and his life*, 2 voll. London, 1973.
DONINI P. L., *La filosofia di Aristotele* (con una raccolta di testi), Torino, 1982.
DÜRING I., *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*, Göteborg, 1957.
ID., *Aristoteles. Darstellung und Interpretationen seines Denkens*, Heidelberg, 1966 (trad. it. Milano, 1976).
EUCKEN R., *Über den Sprachebrauch des Aristoteles*, Berlin, 1868.
FELIX GR., *Aristotle and his School*, London, 1987.
FERGUSON J., *Aristotle*, New York, 1972.
GROTE G., *Aristotle*, London, 1883[3].
JAEGER W., *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin, 1923, 1955[2] (trad. it., a cura di G. CALOGERO, *Aristotele: prime linee di una sua evoluzione spirituale*, Firenze, 1934).
JANNONE A., *I logoi essoterici di Aristotele*. Estratto degli Atti dell'Istituto Veneto di scienze, lettere ed arti, Cl. di sc. morali e lettere, vol. 113 (1954-55), Venezia, 1955.
LLOYD G. E. R., *Aristotle: the Growth and Structure of his Thought*, Cambridge, 1968 (trad. it., Bologna, 1985).
MANSION S., *Études aristotéliciennes*, intr., bibliografia, indici a cura di J. FOLLON, Louvain-La Neuve, 1984.
MASI G., *Il problema aristotelico*, 2 voll., Bologna, 1974; 1975.
MOREAU J., *Aristote et son école*, Paris, 1962; 1985.
NUYENS F., *L'évolution de la psychologie d'Aristote*, Louvain, 1973.
REALE G., *Introduzione a Aristotele*, Bari, 1974; 1989[5].
RICHARDS H., *Aristotelica*, London, 1915.
ROBIN L., *Aristote*, Paris, 1944.

ROMEYER-DHERBEY G., *Les choses mêmes. La pensée du réel chez Aristote*, Lausanne, 1983.
ROSS W. D., *Aristotle*, London, 1923, 1955[6] (trad. it., Bari, 1946; Milano, 1971).
ROSS W. D., *The Development of Aristotle' Thought*, in «Proceedings of the British Academy», 43, London, 1957, pp. 63-78.
SICHIROLLO L., *Aristotelica*, Urbino, 1961.
STARK R., *Aristotelesstudien*, München, 1972.
TAYLOR A. E., *Aristotle*, London-New York, 1912 (1955[4]; 1964[5]).
VIANO C. A., *Aristotele*, in *I Protagonisti della Storia Universale*, vol. II, Milano, 1968.
WILAMOWITZ-MOELLENDORF, *Aristoteles und Athen*, Berlin, 1893.

La critica relativa all'etica

ACKRILL J. L., *Aristotle on action*, in «Mind», 87 (1978), 595-601.
ACKRILL J. L., *Aristotle on «Eudaimonia»*, in *Essays on Aristotles' ethics*, a cura di A. RORTY, Berkeley (Calif.) 1980, 15-33 (già in «Proceedings of the British Academy», 1974, 339-359.
ADKINS A. W. H., *Paralysis and* akrasia *in Eth. Nic. 1102 b 16 ff.*, in «The american Journal of Philology», 120 (1977), 30-44.
ADKINS A. W. H., *The connection between Aristotle's Ethics and Politics*, in «Political Theory», 12 (1984), 29-49.
ADORNO F., *La filosofia antica*, «Universale Economica Feltrinelli», 1991, vol. II, 94-118 (I ed. Milano, 1961).
ALBERTI A. (a cura di), *Studi sull'etica di Aristotele* (scritti di: BERTI E., *Il metodo della filosofia pratica secondo Aristotele*; LESZL W., *Alcune specificità del sapere pratico in Aristotele*; IOPPOLO A. M., *Virtue and Happiness in the First Book of the «Nicomachean Ethics»*; KIRWAN C., *Two Aristotelian Theses about «Eudaimonia»*; ROWE C., *The Good for Man in Aristotle's «Ethics» and «Politics»*; WOODS M., *Aristotle on* «akrasia»; ALBERTI A., *«Philia» e identità personale in Aristotele*; GIANNANTONI G., *Etica aristotelica ed etica socratica*), Napoli, 1990.
ALLAN D. J., *The philosophy of Aristotle*, Oxford, 1952 (*Ethics*, 163-190).
ALLAN D. J., *The Practical Syllogism*, in «Autour d'Aristote. Recueil d'études de philosophie ancienne et médiévale offert à Mgr. Mansion», Louvain, 1955, 325-340.
ALLAN D. J., *Magna Moralia and Nicomachean Ethics*, in «The Journal of Hellenic Studies», 77 (1957), 7-11.
ALLAN D. J., *Quasi-Mathematical Method in the Eudemian Ethics*, in *Aristote et les problèmes de méthode*, ed. S. Mansion, Louvain, 1961, 303-318.
ALLAN D. J., *Aristotle's Criticism of Platonic Doctrine concerning*

Goodness and the Good, in «Proceedings of the Aristotelian Society», N. S. 64 (1963-4), 273-286.

ALLAN D. J., *The Fine and the Good in the Eudemian Ethics*, in *Untersuchungen zur Eudemischen Ethik*, in «Akten des 5° Symposium Aristotelicum», *a cura di* P. MORAUX-D. HARLFINGER, Berlin, 1971, 63-71.

ANDO T., *Aristotle's Theory of Practical Cognition*, pref. di W. D. Ross, Den Haag, 1971 (1ª ed. Kyoto, 1958).

ANTON J. P.-PREUS A. (a cura di), *Essays in ancient Greek Philosophy*, vol. IV: *Aristotle's Ethics*, Albany (N. Y), 1991.

APELT O., *Zur Eudemischen Ethik*, in «Jahrbuch für Klassischer Philologie», 40 (1894), 729-752.

ARDIZZONI A., *Il saggio felice tra i tormenti (Studio sull'eudemonologia classica)*, in «Rivista di filologia e d'istruzione classica», 20 (1942), 81-102.

ARNIM H. VON, *Die drei aristotelischen Ethiken*, Sitzungsber. d. Ak. d. W. in Wien, Philos.-hist. Kl., 202. Bd, 2 Abh., Wien-Leipzig, 1924.

ARNIM H. VON, *Das Ethische in Aristoteles' Topik*, Sitzungsber. d. Ak. d. W. in Wien, Philos.-hist. Kl., 205. Bd, 4 Abh., Wien-Leipzig, 1927.

ARNIM H. VON, *Die Echtheit der Grossen Ethik des Aristoteles*, in «Rheinisches Museum für Philologie», 76 (1927), 113-137 e 225-253.

ARNIM H. VON, *Neleus von Skepsis*, in «Hermes», 63 (1928), 103-107.

ARNIM H. VON, *Nochmals die aristotelischen Ethiken (Gegen W. Jaeger. Zur Abwehr)*. Sitzungsber. d. Ak. d. W. in Wien, Philos.-hist. Kl., 209. Bd, 2 Abh., Wien-Leipzig, 1929.

ARNIM H. VON, *Der neueste Versuch, die Magna Moralia als unecht zu erweisen*, Sitzungsber. d. Ak. d. W. in Wien, Philos.-hist. Kl., 211. Bd., 2 Abh., Wien-Leipzig, 1929.

ARNIM H. VON, *Die Ethik des naturgemässen Leben*, in «Logos», 20 (1931), 1-16.

ASHBURNER W., *Studies in the Text of the Nicomachean Ethics*, in «The Journal of Hellenic Studies», 36 (1916), 45-64; 37 (1917), 31-55; 38 (1918), 74-87.

ASSELIN D., *Human nature and «eudaimonia» in Aristotle*, Bern-Frankfurt a. M.-New York, 1989.

AUBENQUE P., *L'amitié chez Aristote*, in *L'homme et son prochain*, Actes du VIIIᵉ Congrès des Sociétés de philosophie de langue française (Toulouse 6-9 sept. 1956), Paris, 1956, 251-254.

AUBENQUE P., *Politique et éthique chez Aristote*, in «Ktema», 5 (1980), 211-221.

BAGOLINI L., *Il problema della schiavitù nel pensiero etico-politico di Aristotele*, Pubbl. dell'Istituto di studi filosofici, Sezione di Bologna, Milano, 1942, 3-38.

BALABAN O., *Aristotle's Theory of praxis*, in «Hermes», 114 (1986), 163-172.

BARBIERI A., *Aristotele e l'edonismo di Eudosso*, in «Giornale critico della Filosofia Italiana», 33 (1954), 509-517.

BARDEN G., *Le temps de l'amitié*, in «Proceedings of the World Congress on Aristotle» (Tessalonica, 7-14 agosto 1978), vol. IV, Atene (1983), 207-9.

BARNES J. (a cura di) *Articles on Aristotle*, vol. II: *Ethics and Politics* (scritti di: FLASHAR H., *The critique of Plato's theory of ideas in Aristotle's ethics*, pp. 1-16; ACKRILL J. L., *Aristotle on «good» and the categories*, pp. 17-24; KENNY A., *Aristotle on happiness*, pp. 25-32; HARDY W. F. R., *Aristotle's doctrine that virtue is a «mean»*, pp. 33-46; FURLEY D. J., *Aristotle on the voluntary*, pp. 47-60; ANSCOMBE G. E. M., *Thought and action in Aristotle*, pp. 61-71; ALLAN D. J., *Aristotle's account of the origin of moral principles*, pp. 72-78; ROBINSON R., *Aristotle on «akrasia»*, pp. 79-91; OWEN G. E. L., *Aristotelian pleasures*, pp. 92-103; DEFOURNY P., *Contemplation in Aristotle's ethics*, pp. 104-112; [...]), London, 1977.

BARUZZI A., *Der Freie und der Sklave in Ethik und Politik des Aristoteles*, in «Philosophisches Jahrbuch», 1970, 15-28.

BECCHI F., *Il proemio dei Magna Moralia e la concezione dell'εὐδαιμονία συγκειμένη*, in «Prometheus», 3 (1977), 153-78.

BERG K., *Die Zeit der Magna Moralia*, in «Wiener Studien», 52 (1934), 142-147.

BERNS L., *Spiritedness in ethics and politics. A study in aristotelian psychology*, in «Interpretation», 12 (1984), 335-348.

BERTI E., *La philosophie pratique d'Aristote et sa «réhabilitation» récente*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», 1990, 249-266.

BERTI E.-NAPOLITANO VALDITARA L. M. (a cura di), *Etica, Politica, Retorica. Studi su Aristotele e la sua presenza nell'età moderna* (scritti di: DONINI P. L., *Volontarietà di Vizio e Virtù*; CORTELLA L., *La riabilitazione e i limiti della «phronesis»*; [...] DA RE A., *N. Hartmann e la teoria aristotelica del giusto mezzo*; [...]), L'Aquila 1989.

BERTMAN M. A., *Pleasure and the two happinesses in Aristotle*, in «Apeiron», 1972, 30-36.

BODÉÜS R., *La recherche politique d'après le «programme» de l'Ethique à Nicomaque d'Aristote*, in «Les Études Classiques», 51 (1983), 23-33.

BODUNRIN P. O., *The meaning and definition of ἠθικὴ ἀρετή in Aristotle's Nicomachean Ethics*, in «Diàlogos», 16 (1981), 115-7.

BONDESON W., *Aristotle on responsability for one's character and the possibility of character change*, in «Phronesis», 1974, 59-65.

BONITZ H., *Zur Texteskritik der «Eudemischen Ethik» und der «Ma-*

gna Moralia», in «Jahrbuch für Klassischer Philologie», 5 (1859), 15-31.
BOSTOCK D., *Pleasure and activity in Aristotle's ethics*, in «Phronesis», 33 (1988), 251-272.
BOWRA C. M., *Aristotle's Hymn to Virtue*, in «The Classical Quarterly», 32 (1938), 182-189.
BRAGUE R., *Notes sur le concept d'ἡδονή chez Aristote*, in «Études Philosophiques», 1976, 49-55.
BRINK K. O., *Stil und Form der pseudoaristotelischen Magna Moralia*, diss., Ohlau i. Schl., 1933.
BROADIE A., *Aristotle on rational action*, in «Phronesis», 19 (1974), 70-80.
BROADIE S., *Nature, craft and phronesis in Aristotle*, in «Philosophical Topics», 1987, 35-50.
BROADIE S., *Ethics with Aristotle*, Oxford, 1991.
BRZOSKA K., *Die Formen des aristotelischen Denkens und die Eudemische Ethik* (Philos. Abh. 11), Frankfurt a. M., 1943.
BUELA A., *La Ética Eudemia. La normatividad indirecta de la idea de contemplación*, in «Philosophica» (Valparaiso), 7 (1984), 78-81.
BURNET J., *On the Meaning of λόγος in Aristotle's Ethics*, in «The Classical Review», 28 (1914), 6-7.
BYWATER I., *Contributions to the Textual Criticism of Aristotle's Nicomachean Ethics*, Oxford, 1892.
CAPPELLETTI A. J., *Ética y politica en Aristóteles*, in «Pensamiento», 1976, 323-328.
CARLES J., *Les idées d'Aristote sur l'esclavage d'après Saint Thomas*, in «Revue de philosophie», 32 (N. S. 3), 1932, 251-265.
CARRITT E. F., *An Ambiguity of the Word «Good»*, in «Proceedings of the British Academy», vol. 23, London, 1937.
CARTERON H., *La morale d'Aristote*, in «Revue des cours et conférences», 27, t. 53 (1925-26), 481-494; 28, t. 54 (1926), 74-91; 370-384; 691-715.
CATHREIN V., *Der Zusammenhang der Klugheit und der sittlichen Tugenden nach Aristoteles*, in «Scholastik», 6 (1931), 75-83.
CATHREIN V., *Lust und Freude. Ihr Wesen und ihr sittlicher Charakter. Mit besonderer Berücksichtigung der Lehre des Aristoteles* (Philosophie und Grenzwissenschaften, III, Bd, 6. Heft), Innsbruck, 1931.
CELANO A. J., *Aristotle on beatitude*, in «Ancient Philosophy», 5 (1985), 205-214.
CHAMBERLAIN C., *The meaning of* prohairesis *in Aristotle's Ethica*, in «Transactions of the American Philological Association», Chico (Calif.), 114 (1984), 147-157.
CHARLES D., *Aristotle's philosophy of action*, London, 1984.
CHIEREGHIN F., *«Vivere» e «vivere bene». Note sul concetto aristote-*

lico di πρᾶξις, in «Revue de Métaphysique et de Morale», 1990, 57-74.

CLARK R. L., *Aristotle's man. Speculations upon Aristotelian anthropology*, London, 1975.

COLLE G., *Les quatre premiers livres de la Morale à Nicomaque*, in «Annales de l'Institut supérieur de Philosophie de l'Université de Louvain», 4 (1920), 179-218.

COOPER J. M., *Reason and human good in Aristotle*, Cambridge (Mass.), 1975; rist. Indianapolis (Ind.), 1986.

COOPER J. M., *Aristotle on the goods of fortune*, in «The Philosophical Review», 94 (1985), 173-196.

COOPER J. M., *Contemplation and happiness. A reconsideration*, in «Synth.», 72 (1987), 187-216.

COULOUBARITSIS L., *Le rôle du* pathos *dans l'amitié aristotélicienne*, in «Diotima», 8 (1980), 175-82.

COULOUBARITSIS L., *Le rôle de la* techne *dans les* Éthiques *aristotéliciennes*, in «Justifications de l'éthique», XIX Congresso dell'Ass. di Soc. Filos. di lingua francese (6-9 settembre 1982), Bruxelles, 1984.

CREUSEN J., *Note sur la βούλησις dans Aristote*, in «Le Musée Belge», 11 (1907), 193-201.

CREUSEN J., *Des Aristoteles Lehre über die Willensfreiheit*, in «Philosophisches Jahrbuch», 20 (1907), 393-408.

DAHL N. O., *Practical reason, Aristotle and weakness of the will*, Minneapolis (Minn.), 1984.

DÉCARIE V., *Vertu «totale», vertu «parfaite» et kalokagathie dans l'Éthique à Eudème*, in «Sens et existence», in onore di P. RICOEUR, a cura di G. B. MADISON, Paris, 1975, 60-76.

DÉCARIE V., *Eudème: de Rhodes ou de Chypre*, in *Proceedings of the World Congress on Aristotle* (Tessalonica, 7-14 agosto 1978), vol. I, Atene, 1983, 277-280.

DEFOURNY P., *L'activité de contemplation dans les Morales d'Aristote*, in «Bulletin de l'Institut historique belge de Rome», 18 (1937), 89-101.

DEICHGRÄBER K., *Original und Nachahmung. Zu Ps.-Aristoteles Magna Moralia...*, in «Hermes», 70 (1935), 106.

DELABAYS G., *La notion de milieu dans la philosophie pratique d'Aristote*, diss., Friburgo (Svizzera), 1946.

DESMOND W., *Phronesis and the categorical imperative*, in «Philosophical Studies», 27 (1980), 7-15.

DESPOTOPOULOS C., *Aristote sur la famille et la justice*, Bruxelles, 1983.

DIGBY T. F., *«Theoria» and the spontaneity of right action in Aristotle's Ethics*, in «New Scholast.», 54 (1980), 194-199.

DIRLMEIER FR., *Philos und Philia im vorhellenistischen Griechentum*, diss., München, 1931.

DIRLMEIER FR., *Die Zeit der «Grossen Ethik»*, in «Rheinisches Museum für Philologie», 88 (1939), 214-243.

DIRLMEIER FR., *Beobachtungen zur Nikomachischen Ethik*, in «Wiener Studien», 69 (1956), 162-172.

DONINI P. L., *L'etica dei «Magna Moralia»*, Torino, 1965.

DONINI P. L., *Incontinenza e sillogismo pratico nell'Etica Nicomachea*, in «Rivista critica di Storia della filosofia», 1977, 174-194.

DONINI P. L., *Ethos. Aristotele e il determinismo*, Alessandria, 1989.

DOVER J., *Greek popular morality in the time of Plato and Aristoteles*, Oxford, 1974.

DUDLEG J. A., *El sentido de la felicidad de la vida perfecta (bios teleios) en la ética de Aristóteles*, in «Ethos», 1982-1983, 39-53.

DUDLEY J., *Gott und theōria bei Aristoteles: d. metaphys. Grundlage d. Nikomach. Ethik*, Frankfurt a. M., 1982.

DUDLEY J. A. J., *The love of God in Aristotle's Ethics*, in «Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie», 25 (1983), 126-137.

DUFF A., *Aristotelian courage*, in «Ratio», 29 (1987), 2-15.

DUMONT P., *La méditation d'autrui dans les éthiques aristotéliciennes*, in «L'Enseignement Philosophique», 38 (1987-1988), 4-11.

DUMOULIN B., *Sur l'éthique théonome du premier Aristote*, in «Les Études Philosophiques» (1988), 167-179.

EFFE B., *Das Problem der Norm bei Aristoteles und in der praktischen Philosophie der Gegenwart*, in *Energeia. Études aristotéliciennes offertes à Mgr. Antonio Jannone. Proposition inaugurale par E. Moutsopoulos*, Paris, 1986, 246-249.

ELORDUY E., *Los Magna Moralia de Aristóteles*, in «Emerita», 7 (1939), pp. 6-70.

ENGBERG-PEDERSEN T., *Converging Aristotelian faculties: A note on «Eth. Nic.» VI, 11, 2-3 1143 a 25-35*, in «The Journal of Hellenic Studies», 99 (1979), 158-160.

ENGBERG-PEDERSEN T., *For goodness' sake. More on* Nichomachean Ethics *I vii 5*, in «Arch. Gesch. Philos.», 63 (1981), 17-40.

ENGBERG-PEDERSEN T., *Aristotle's theory of moral insight*, Oxford, 1983.

ERIKSEN T. B., *Bios theoretikos. Notes on Aristotle's «Ethica Nicomachea» X, 6-8*, Oslo 1976, New York, 1977.

EXHAM G. A., *Aristotle's Doctrine of the Mean*, in «Hermathena», 13 (1904-5), 110-128.

EXHAM G. A., *Aristotle, Ethics, Bk. VII*, in «Hermathena», 15 (1908-9), 152-160.

FARGES A., *L'idée du devoir dans la morale d'Aristote*, in «Revue thomiste», 10 (1902), 77-90.

FASCHING M., *Eudaimonia-Arete-Philia. Zur Systematik der «Nikomachischen Ethik»*, in «Wiener Jahrbuch für Philosophie», 1988, 115-129.
FEDELE FR. S., *La dottrina delle virtù morali e della giustizia da Aristotele a San Tommaso*, in «Rivista intern. di Scienze», 1916.
FESTUGIÈRE A.-J., *Aristote. Le plaisir (Eth. Nic. VII 11-14, X 1-5)*, Introduction, traduction et notes, Paris, 1936; 1946^2.
FLASHAR H., *Beobachtungen und Überlegungen zum VI Buch der Nikomachischen Ethik des Aristoteles*, in *Aristoteles, Werk und Wirkung*, a cura di J. WIESNER, Berlin-New York, 1985, vol. I (*Aristoteles und seine Schule*), 366-375.
FLEISCHER M., *Hermeneutische Anthropologie: Platon, Aristoteles*, Berlin-New York, 1976.
FORTENBAUGH W. W., *Aristotle's analysis of friendship; function and analogy, resemblance and focal meaning*, in «Phronesis», 1975, 51-72.
FORTENBAUGH W. W., *Aristotle on emotion. A contribution to philosophical psychology, rethoric, poetics, politics and ethics*, London, 1975.
FRAGSTEIN A. VON, *Studien zur Ethik des Aristoteles*, Amsterdam, 1974.
FREELAND C. A., *Aristotelian Actions*, in «Noûs», 19 (1985), 397-414.
FRÈRE J., *Le paradoxe du plaisir selon Aristote*, in «Revue Philosophique de la France et de l'Étranger», 104 (1979), 427-442.
FRITZ K. VON, *Zur Interpretation des fünften Buches von Aristoteles' Nikomachischer Ethik*, in «Archiv für Geschichte der Philosophie», 62 (1980), 241-275.
GADAMER H. G., *Der aristotelische Protreptikos und die entwicklungsgeschichtliche Betrachtung des aristotelischen Ethik*, in «Hermes», 63 (1928), 138-164.
GADAMER H. G., *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles*, Heidelberg, 1978.
GANTER M., *Mittel und Ziel in der praktischen Philosophie des Aristoteles*, Freiburg i. Br., 1974.
GARDNER B. B., *Moral responsability. A modern Aristotelian Analysis*, New York, 1965.
GARVER E., *Aristotle's genealogy of Morals*, in «Philosophy and Phenomenological Research», 1984, 471-492.
GASTALDI S., *«Pathe» and «polis», Aristotle's theory of passions in the «Rhetoric» and the «Ethics»*, in «Topoi», 6 (1987), 105-110.
GASTALDI S., *Lo «spoudaios» aristotelico tra etica e politica*, in «Elenchos», 8 (1987), 63-104.
GAUDRON E., *L'expérience dans la morale aristotélicienne*, in «Laval Théologique et Philosophique», 3 (1947), 243-261.
GAUTHIER R.-A., *Magnanimité. L'idéal de la grandeur dans la philo-*

sophie païenne et dans la théologie chrétienne (Bibliothèque thomiste, 28), Paris, 1951, 55-118.

GAUTHIER R.-A., *La morale d'Aristote* (Initiation philosophique, 34), Paris, 1958 (3ª ed. Paris, 1973).

GIGON O., *Phronesis und Sophia in der Nikomach. Ethik des Aristoteles*, in *Kephalaion. Studies in Greek Philosophy and its Continuation*, in onore di C. J. DE VOGEL a cura di J. MANSFELD-L. M. DE RIJK, Assen, 1975, 91-104.

GIGON O., *Die Bestimmung des Menschen in der praktischen Philosophie des Aristoteles*, in «Allgemeine Zeitschrift für Philosophie», 1976, 1-25.

GIGON O., *Die Eudaimonia im ersten Buch der Nikomachischen Ethik des Aristoteles*, in *Aristoteles, Werk und Wirkung*, a cura di J. WIESNER, vol. I (*Aristoteles und seine Schule*), Berlin-New York, 1985, 339-365.

GILLET M.-ST., *Les Éthiques aristotéliciennes et la critique*, in «Revue thomiste», 12 (1904), 298-317.

GILLET M.-ST., *Le tempérament morale d'après Aristote*, in «Revue Néoscol.», 16 (1909), 185-214.

GIULIANI A., *La definizione aristotelica della giustizia. Metodo dialettico e analisi del linguaggio normativo*, Perugia, 1985.

GNESOTTO A., *Del concetto socratico della fortezza in Aristotele*, Estratto di Atti e Memorie della Regia Accademia di Scienze, Lettere ed Arti in Padova, anno 1922, vol. 38.

GOEDECKE-MEYER A., *Aristoteles' praktische Philosophie (Ethik und Politik)*, Leipzig, 1922.

GOLD H. B., *Praxis. Its conceptual development in Aristotle's «Nicomachean Ethics»*, in «Graduate Faculty Philosophy Journal», 6 (1977), 106-130.

GOOCH P. W., *Aristotle and the happy dead*, in «Classical Philology», 78 (1983), 112-116.

GOODRICH W. J., *Nic. Eth. IV, iii, 15, 1123 b 31*, in «The Classical Review» 25 (1911), 197-198.

GRENE M., *An Implicit Premisse in Aristotle's Ethics*, in «Ethics», 56 (1944-45), n. 2.

HÄFFE O., *Praktische Philosophie, das Model des Aristoteles*, München-Salzburg, 1971.

HAGER F. P. (a cura di), *Ethik und Politik des Aristoteles*, Darmstadt, 1972.

HAIR H., *La définition aristotélicienne du bonheur («Éthique à Nicomaque», I)*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», 89 (1984), 33-57.

HAIR H., *Le bien selon l'éthique d'Aristote*, in «Les Études Philosophiques», 2 (1988), 181-193.

HAMELIN O., *La morale d'Aristote*, in «Revue de Métaphysique et de morale», 30 (1923), 497-507.
HAMPSHIRE S., *Two Theories of Morality*, London, 1977.
HANZ M. H., *Justice and equality in Aristotle's «Nicomachean Ethics» and «Politics»*, in «Diotima», 1975, 83-94.
HARDIE W. F. R., *Aristotle's Ethical Theory*, Oxford, 1968; 1980[2].
HARDIE W. F. R., *«Magnanimity» in Aristotle's ethics*, in «Phronesis», 23 (1978), 63-79.
HARDIE W. F. R., *Aristotle on the best life for a man*, in «Philosophy», 54 (1979), 35-50.
HARRISON A. R. W., *Nicomachean Ethics. Book V, and the Law of Athens*, in «The Journal of Hellenic Studies», 77 (1957), 42-47.
HEINAMAN R., *The «Eudemian Ethics» on knowledge and voluntary action*, in «Phronesis», 31 (1986), 128-147.
HEINAMAN R., *Compulsion and voluntary action in the «Eudemian Ethics»*, in «Noûs», 1988, 253-281.
HEINAMAN R., *Eudamonia and self-sufficiency in the Nicomachean Ethics*, in «Phronesis», 33 (1988), 31-53.
HÉROUVILLE P. D'., *La vertu et le juste milieu*, in «Revue de Philosophie», 16 (1910), 337-346.
HÉROUVILLE P. D'., *Aristote, Eth. Nic. B, 9, 1109 a 35*, in «Revue de Philologie, d'histoire et de littérature anciennes», 11 (1916), 47-48.
HESS W., *Philologische Untersuchungen zum gegenseitigen Verhältnis und zur Entstehung der drei im Corpus Aristotelicum überlieferten Ethiken*, diss., Heidelberg, 1957.
HICKS R. D., *On Doubtful Meaning of λόγος in Aristotle*, in «Proceedings of the Cambridge Philological Society», 1915, 1-2.
HOFFMANN E., *Aristoteles' Philosophie der Freundschaft*, in «Festgabe H. Rickert», Bühl-Baden, 1933, 8-36.
HOMIAK M. L., *The pleasure of virtue in Aristotle's moral theory*, in «Pacific Philosophical Quarterly», 66 (1985), 93-110.
HUTCHINSON D. S., *The virtues of Aristotle*, London-New York, 1986.
IMMISCH O., *Der Epilog der Nikomachischen Ethik*, in «Rheinisches Museum für Philologie», 84 (1935), 54-61.
IOPPOLO A. M., *La dottrina stoica dei beni esterni e i suoi rapporti con l'etica aristotelica*, in «Rivista critica di Storia della filosofia», 1974, 363-385.
IRWIN T. H., *Aristotle on reason, desire and virtue*, in «The Journal of Philosophy», 1975, 567-578.
IRWIN T. H., *First principles in Aristotle's ethics*, in «Midwest Studies in Philosophy», 3 (1978), 252-272.
IRWIN T. H., *Moral science and political theory in Aristotle*, in «History of Political Thought», 1985, 150-168.
IRWIN T. H., *Disunity in the aristotelian virtues*, in «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 1988 (Suppl.), 61-78.

JACKSON H., *Περὶ δικαιοσύνης. The Fifth Book of the Nicomachean Ethics of Aristotle*, Cambridge, 1879.

JACKSON H., *On some Passages in the Seventh Book of the «Eudemian Ethics»*, in «Journal of Philology», 26 (1899), 149-160.

JACKSON H., *Further Notes on Passages in the Seventh Book of the «Eudemian Ethics»*, in «Journal of Philology», 27 (1901), 145-158.

JACKSON H., *Eudemian Ethics, Θ i, ii, 1246 a 26-1248 b 7*, in «Journal of Philology», 32 (1913), 170-221.

JACKSON H., *On «Eudemian Ethics» 1215 a 29, 1215 b 20, 1224 b 2*, in «Journal of Philology», 33 (1914), 298.

JACKSON H., *Eudemian Ethics 1229 a 14, 1235 a 35, 1244 a 1*, in «Journal of Philology», 34 (1918), 159.

JACKSON H., *On «Eudemian Ethics» Γ 5, 6*, in «Journal of Philology», 35 (1920), 147-151.

JACKSON R., *Rationalism and Intellectualism in the Ethics of Aristotle*, in «Mind», 51 (1942), 343-360.

JACOBI K., *Aristoteles' Einführung des Begriffs εὐδαιμονία im I. Buch der «Nikomachischen Ethik». Eine Antwort auf einige neuere Inkonsistenz-kritiken*, in «Philosophisches Jahrbuch», 86 (1979), 300-325.

JAEGER W., *Das Ziel des Lebens in der griechischen Ethik von der Sophistik bis Aristoteles*, in «Neue Jahrbücher für das klassische Altertum, Geschichte und deutsche Literatur und für Pädagogik» 16, vol. 31-32 (1913), 697-705.

JAEGER W., *Ein Theophrastzitat in der Grossen Ethik*, in «Hermes», 54 (1929), 274-277.

JAEGER W., *Die Schilderung des μεγαλόψυχος in der Nikomachischen Ethik des Aristoteles*, in «Sitzungsber. der Preuss. Ak. der W., Philos.-hist. Kl.», 1931, 89.

JAEGER W., *Der Grossgesinnte. Aus der Nikomachischen Ethik des Aristoteles*, in «Die Antike», 7 (1931), 97-105.

JAEGER W., *Aristotle's Use of Medicine as Model of Method in his Ethics*, in «The Journal of Hellenic Studies», 77 (1957), 54-61.

JÉROME J., *La volonté dans la philosophie antique*, in «Laval Théologique et Philosophique», 7 (1951), 249-261.

JOHNSTONE C. L., *An Aristotelian Trilogy, Ethics, Rhetoric, Politics and the Search for Modal Truth*, in «Philosophy and Rhetoric», 13 (1980), 1-24.

JOLY R., *Le Thème Philosophique des Genres de Vie dans l'Antiquité Classique* (Académie royale de Belgique. Classe des lettres et des sciences morales et politique. Mémoires, t. 51, fasc. 3), Bruxelles, 1956.

JOST L. J., *E. N. 6, 1141 b 20*, in «Classical Philology», 72 (1977), 138-144.

KAHN C. H., *Aristotle and altruism*, in «Mind», 90 (1981), 20-40.

KALINOWSKI G., *La théorie aristotélicienne des habitus intellectuels*, in «Revue des Sciences philos. et théol.», 43 (1959), 248-260.
KAPP E., *Das Verhältnis der eudemischen zur nikomachischen Ethik*, diss., Freiberg, 1912.
KAPP E., *Theorie und Praxis bei Aristoteles und Platon*, in «Mnemosyne», 6 (1938), 179-194.
KENNY A., *The Aristotelian ethics. A study of the relationship between the «Eudemian» and «Nicomachean Ethics» of Aristotle*, London, 1978.
KENNY A. J. P., *Aristotle's Theory of the Will*, New Haven (Conn.)-London, 1979.
KEYT D., *Distributive justice in Aristotle's «Ethics» and «Politics»*, in «Topoi», 4 (1985), 23-45.
KIRSCHE H. G., *Megalopsychia: Beiträge zur griechischen Ethik im 4. Jahrhundert vor Christus*, diss., Göttingen, 1952.
KLEIN S., *An analysis and defense of Aristotle's method in «Nicomachean Ethics» I and X*, in «Ancient Philosophy», 1 (1988), 63-72.
KOHOUTEK M. L. VON, *Die Differenzierung des ἀνθρώπινον ἀγαθόν. Eine Studie zur Werttafel der Nikomachischen Ethik*, diss., Marburg, 1923.
KORSGAARD C. M., *Aristotle on function and virtue*, in «History of Philosophy Quarterly», 3 (1986), 259-279.
KOUMAKIS G. C., *Ethik und Politik bei Aristoteles*, in «Δωδώνη», 8 (1979), 55-72.
KRÄMER H., *Aktualität und Obsoleszens der aristotelischen Ethik*, in «Prima Philosophia», 1 (1988), 284-300.
KRAUT R., *Aristotle on the human good*, Princeton (N.J.), 1989.
LACHANCE L., *Le Concept de Droit selon Aristote et St. Thomas*, Montreal-Paris, 1933.
LA CROCE E., *Etica e metafisica nell'«Etica Eudemia» di Aristotele*, in «Elenchos», 1985, 19-41.
LAWRENCE G., *Akrasia und clear-eyed akrasia in «Nicomachean Ethics 7»*, in «Revue de Philosophie ancienne», 6 (1988), 77-106.
LEAR J., *Aristotle. The desire to understand*, Cambridge, 1988.
LEE H. D. P., *The Legal Background of Two Passages in the Nicomachean Ethics*, in «The Classical Quarterly», 31 (1937), 129-140.
LEIGHTON S. R., *Eudemian Ethics 1120 b 11-13*, in «Metaphysics. Classical Quarterly», 78 (1984), 135-138.
LEIGHTON S. R., *Aristotle's courageous passions*, in «Phronesis», 33 (1988), 76-99.
LENI DI SPADAFORA FR., *Note su una distinzione aristotelica tra teorico e pratico*, in «Sophia», 25 (1957), 57-66.
LÉONARD J., *Le bonheur chez Aristote* (Académie Royale de Belgique. Classe des lettres et des sciences morales et politique. Mémoires, t. 44, fasc. 1), Bruxelles, 1948.

LEYDEN W. VON, *Aristotle on equality and justice. His political argument*, London, 1985.
LIEBERG G., *Die Lehre von der Lust in den Ethiken des Aristoteles* («Zetemata», Heft 19), München, 1958.
LIND L. R., *The Modernity of Aristotle's Ethics*, in «The Classical Journal», 30 (1935), 418-423.
LINGUITI A., *Amicizia e conoscenza di sé nell'«Alcibiade Primo» e nelle «Etiche» di Aristotele*, in «Annali dell'Istituto di Filosofia» (Università di Firenze), 5 (1983), 1-28.
LORD A. R., *On the Meaning of λόγος in Certain Passages in Aristotle's Nicomachean Ethics*, in «The Classical Review», 28 (1914), 1-5.
LOTTIN O., *Aristote et la connexion des virtus morales*, in *Autour d'Aristote*, Louvain, 1955, 343-364.
LOUDEN R. B., *Aristotle's practical particularism*, in «Ancient Philosophy», 6, (1986), 123-138.
LUCK O., *Die Eutrapelia des Aristoteles*, in «Pharus. Katholische Monatsschrift f. d. gesamten Pädagogik», 24 (1933), 85-87.
LYNCH C. A., *Nicomachean Ethics, VI, 1142 b 19*, in «American Journal of Philology», 65 (1944), 248.
MAC INNES J., *On Aristotle, Nicomachean Ethics, IV, 3, 15*, in «The Classical Review», 24 (1910), 48-49 e 228-229.
MAC KEON R., *Aristotle's Conception of Moral and Political Philosophy*, in «Ethics», 51 (1941), 253-290.
MAKAREWICZ M., *Die Grundprobleme der Ethik bei Aristoteles*, Leipzig, 1914.
MANSION A., *L'eudémonisme aristotélicien et la morale thomiste*, in «Xenia thomistica», vol. I, Roma, 1925, 429-449.
MANSION A., *La genèse de l'oeuvre d'Aristote d'après les travaux récents*, in «Revue Néoscol.», 29 (1927), 307-341 e 423-466.
MANSION A., *Autour des Éthiques attribuées à Aristote*, in «Revue Néoscol.», 33 (1931), 80-107; 216-236; 360-380.
MANSION A., *Quelques travaux récents sur les versions latines des Éthiques et d'autres ouvrages d'Aristote*, in «Revue Néoscol.», 41 (1938), 78-94.
MANSION A., *L'existence d'une fin dernière de l'homme et la morale*, in «Revue philos. de Louvain», 48 (1950), 465-477.
MANSION A., *L'immortalité de l'âme et de l'intellect d'après Aristote*, in «Revue philos. de Louvain», 51 (1953), 444-472.
MANSION S., *Le plaisir et la peine, matière de l'agir moral selon Aristote*, in *Images of man in ancient and medieval thought*, in onore di G. VERBEKE, a cura di BOSSIER F.-DE WACHTER F.-IJSEWIJN J.-MAERTENS G.-VANHAMEL W.-VERHELST D.-WELKENHUYSEN A., pres. C. LAGA, Leuven 1976, 37-51.
MANZANEDA M. F., *La amistad en la «Ética Eudemiana» de Aristóteles*, in «Studium» (1976), 437-461.

MARGUERITTE H., *Une lacune dans le premier livre de l'Éthique à Nicomaque*, in «Revue d'histoire de la philosophie», 4 (1930), 176-188.

MARGUERITTE H., *La composition du livre A de l'Éthique à Nicomaque*, in «Revue d'histoire de la philosophie», 4 (1930), 250-273.

MARTIN C., *Unidad y dispersión en la doctrina de Aristóteles sobre el fin del hombre en los libros primero y décimo de la Ética a Nicomaco*, in «Anuario Filosófico», 13, (1980), n. 1, 173-176.

MASELLIS V., *Nuovi argomenti per l'autenticità della «Grande Etica»*, in «Rivista di filologia e di istruzione classica», N. S. 32 (1954), 168-188.

MEANS TH., *Aristotele and the Voluntary*, in «Transaction and Proceedings of the American Philological Association», 58 (1927), 75-91.

MELE A. R., *Choice and virtue in the «Nicomachean Ethics»*, in «Journal of the History of Philosophy», 19 (1981), 405-423.

MELE A. R., *Aristotle on the justification of ends*, in «Proceedings of the American Catholic Philosophical Association», 56 (1982), 79-86.

MELE A. R., *Aristotle on «akrasia», «eudaimonia», and the psychology of action*, in «History of Philosophy Quarterly», 2 (1985), 375-393.

MELINA L., *La conoscenza morale. Linee di riflessione sul commento di san Tommaso all'Etica nicomachea*, Roma, 1987.

MENTZINGEN A. VON, *Interpretationen der Eudemischen Ethik. Versuch einer Bestimmung ihres Verhältnisses zu Aristoteles*, diss., Marburg, 1928.

MEYER H., *Platon und die aristotelische Ethik*, München, 1919.

MILLER F. D., *Aristotle on rationality in action*, in «Review of Metaphysics», 37 (1983-84), 499-520.

MILLS M. J., *The discussion of ἀνδρεία in the Eudemian and Nicomachean Ethics*, in «Phronesis», 25 (1980), 198-218.

MILLS M. J., *Eudemian ethics Θ 2, 1247 a 7-13*, in «Hermes», 109 (1981), 253-256.

MILLS M. J., *Aristotle's dicotomy of εὐτυχία (Eudemian Ethics Θ* 2, *1247 b 18-1248 a 15)*, in «Hermes», 111 (1983), 282-295.

MINGAY J. M., *Some Controversial Passages in the «Eudemian Ethics»*, in *Untersuchungen zur «Eudemischen Ethik»*, Akten des 5° Symposium Aristotelicum (Berlin, 1971), 51-62.

MOLINE J., *Contemplation and the human good*, in «Noûs» (17), 1983, 37-53.

MONAN J. D., *Moral Knowledge and its methodology in Aristotle*, Oxford, 1968.

MORAUX P., *Das Fragment VIII i: Text und Interpretation*, in *Untersuchungen zur «Eudemischen Ethik»*, Akten des 5° Symposium Aristotelicum (Berlin, 1971), 253-284.

MORROW G. R., *A note on the Nicomachean Ethics*, in «American Journal of Philology», 65 (1944), 386.

MUENSCHER F., *Quaestionum criticarum et exegeticarum in Aristotelis Ethica Nicomachea specimen*, diss., Marburg, 1861.

MÜHL P. VON DER, *De Aristotelis Ethicorum Eudemiorum auctoritate*, diss., Göttingen, 1909.

MULLANEY J. V., *The Natural, Terrestrial End of Man*, in «The Thomist», 18 (1955), 373-395.

MÜLLER A. W., *Praktisches Folgern und Selbstgestaltung nach Aristoteles*, Freiburg i. B., 1982.

MÜLLER C. VON-GOLDINGEN (a cura di), *Schriften zur aristotelischen Ethik*, Hildesheim, 1988.

MULVANY C. M., *Some Vicissitudes of Eth. Nic. IV, viii, 6*, in «The Classical Review», 34 (1920), 51-57.

MULVANY C. M., *On Eth. Nic. I. c. 5*, in «The Classical Quarterly», 15 (1921), 85-98.

MURPHY D., *The Aristotelian Concept of Happiness*, diss., Freiburg (Svizzera), 1920.

NANNERY L., *The problem of the two lives in Aristotle's ethics. The human good and the best life for a man*, in «International Philosophical Quarterly», 1981, 277-293.

NATALI C., *Virtù o scienza? Aspetti della φρόνησις nei «Topici» e nelle «Etiche» di Aristotele*, in «Phronesis», 29 (1984), 50-72.

NATALI C., *Recenti interpretazioni delle Etiche aristoteliche*, in «Elenchos», 1987, 131-139.

NATALI C., *La saggezza di Aristotele*, Napoli, 1989.

NEDERMAN C. J., *Natur, ethics, and the doctrine of «habitus». Aristotelian moral psychology in the twelfth century*, in «Traditio», 45 (1989-90), 87-110.

NEEDLER M. C., *The Relation of the Eudemian Ethics to the Nichomachean Ethics of Aristotle*, in *Abstracts of Theses*. The Univ. of Chicago. Humanistic series, 5 (1926-7), 389-395.

NEEDLER M. C., *The Aristotelian Protrepticus and the developmental Treatment of the Aristotelian Ethics*, in «Classical Philology», 23 (1928), 280-284.

NIKOLAIDIS A. G., *Aristotle's treatment of the concept of πραότης*, in «Hermes» 110 (1982), 414-422.

NORMANN F., *Die von der Wurzel «phil» gebildeten Wörter und die Vorstellung der Liebe im Griechischen*, diss., Munster i. W., 1952.

NOETEL R., *Quaestionum Arist. specimen (de libro V Eth. Nic.)*, Berlin, 1862.

NOLET DE BRAUWERE Y., *Le mal moral dans l'Éthique à Eudème*, diss. Institut catholique, Paris, 1953.

OATES W. J., *Aristotle and the Problem of Value*, Princeton, 1963.

Ollé-Laprune L., *De Aristoteleae Ethices fundamento sive de eudaemonismo Aristotelico*, diss., Paris, 1880.
Ollé-Laprune L., *Essai sur la morale d'Aristote*, Paris, 1881.
Olmsted E. H., *The «Moral Sense» Aspect of Aristotle's Ethical Theory*, in «American Journal of Philology» 69 (1948), 42-61.
O'Neil Ch. J., *The Notion of Beauty in the Ethics of Aristotle*, in «Proceedings of the American Catholic Philosophical Association», 15 (1939), 180-191.
O'Neil Ch. J., *Aristotle's Natural Slave Reexamined*, in «The New Scholasticism», 27 (1953), 247-279.
Owens J., *The καλόν in Aristotelian «Ethics»*, in *Studies in Aristotle*, a cura di D. O'Meara, Washington D.C., 1981, 261-277.
Owens J., *Aristotle's notion of wisdom*, in «Apeiron», 20 (1987), n. 1, 1-16.
Palmour J., *On moral character. A practical guide to Aristotle's virtues and vices, based on a psychoanalytic perspective and the theory of the four causes. Cross-referenced to both The Nicomachean ethics and The art of rhetoric*, Washington, 1987.
Percival G., *Notes on Three Passages from the Nicomachean Ethics, Book VIII*, in «The Classical Quarterly», 29 (1935), 171-176.
Percival G., *Aristotle on Friendship*, Cambridge, 1940.
Pesce D., *La dottrina della persona morale nell'Etica Nicomachea*, in «Archivio di Storia della Filosofia italiana», 5 (1936), 51-64.
Pesce D., *Nota sulla relazione tra etica e politica in Aristotele*, in «Rivista di filosofia neoscolastica», 76 (1984), 140-144.
Peterson S., *Horos (limit) in Aristotle's «Nicomachean Ethics»*, in «Phronesis», 33 (1988), 233-250.
Petrelli M., *«Philia, eudaimonia, omonimia». Commento a un passo dell'«Etica Nicomachea»*, in «Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto», 59 (1982), 577-594.
Philippe M.-D., *La sagesse selon Aristote*, in «Nova et vetera», 20 (1945), 325-374.
Philippe M.-D., *La nature de l'amitié selon Aristote*, in «Nova et vetera», 22 (1947), 338-365.
Philippe M.-D., *«Théorie» et «praxis» dans la philosophie d'Aristote*, in «Incontri Culturali», 10 (1977), 119-135.
Piat C., *L'idée du bonheur d'après Aristote*, in «Revue Néoscol.», 10 (1903), 61-72.
Price A. W., *Love and friendship*, in *Love and friendship in Plato and Aristotle*, Oxford, 1989.
Price A. W., *Aristotle's ethical holims*, in «Mind», 89 (1980), 338-352.
Prichard H. A., *The Meaning of ἀγαθόν in the Ethics of Aristotle*, in «Philosophy», 10 (1935), 27-39.
Pritzl K., *Aristotle and happiness after death: «Nicomachean Ethics» 1, 10-11*, in «Class. Philol.», 78 (1983), 101-111.

PROULX E., *Le thème de l'amitié dans l'«Éthique à Nicomaque», et l'«Éthique à Eudème»*, in «Laval Théologique et Philosophique», 41 (1985), 317-328.

RACKHAM H., *Notes on the Text of the Nicomachean Ethics*, in «The Classical Review», 40 (1925), 157-159.

RACKHAM H., *More Notes on the Text of the Nicomachean Ethics*, in «The Classical Review», 40 (1925), 189-92.

RACKHAM H., *Notes on the Nicomachean Ethics*, in «The Classical Review», 42 (1928), 6-8.

RACKHAM H., *The Text of the Nicomachean Ethics*, in «The Classical Quarterly», 23 (1929), 37-38.

RACKHAM H., *Aristotle E. N. I, IV, 1, 1096 a 14*, in «The Classical Review», 48 (1934), 214.

RASSOW H., *Forschungen über die nikomachische Ethik des Aristoteles*, Weimar, 1874.

RICKEN F., *Der Lustbegriff in der nikomachischen Ethik des Aristoteles*, Göttingen, 1976.

RINDONE E., *La morale di Aristotele è... aristotelica?*, in «Aquinas», 30 (1987), 463-486.

RIST J. M., *Aristotle: the value of man and the origin of morality*, in «Canadian Journal of Philosophy», 1974-1975, 1-21.

RITCHIE D. G., *Aristotle's Subdivisions of «Particular Justice»*, in «The Classical Review» 8 (1894), 185-192.

RITCHIE D. G., *Aristotle's Explanation of ἀκρασία*, in «Mind», 6 (1897), 536-541.

ROBERTS R. C., *Aristotle on virtues and emotion*, in «Philosophical Studies», 1989, 293-306.

ROBIN L., *La morale antique*, Paris, 1938.

ROBINSON R., *L'acrasie selon Aristote*, in «Revue philosophique», 80 (1955), 261-280.

ROCHE T. D., *On the alleged metaphysical foundation of Aristotle's «Ethics»*, in «Ancient Philosophy», 1 (1988), 49-62.

ROHATYN D., *Aristotle's ethics revisited*, in «Filosofia Oggi», 1 (1978), 373-380.

RORTY A. O., *The place of pleasure in Aristotle's ethics*, in «Mind» (1974), 481-497.

RORTY A. O., *The place of contemplation in Aristotle's Nicomachean ethics*, in «Mind», 87 (1978), 343-358.

RORTY A. O. (a cura di), *Essays on Aristotle's Ethics* (scritti di: ACKRILL J. L., *Aristotle on «Eudaimonia»*, pp. 15-33; IRWIN T. H., *The metaphysical and psychological basis of Aristotle's ethics*, pp. 35-53; FURLEY D. J., *Self movers*, pp. 55-67; BURNYEAT M. F., *Aristotle on learning to be good*, pp. 69-92; ACKRILL J. L., *Aristotle*

on action, pp. 93-101; KOSMAN L. A., *Being properly affected. Virtues and feelings in Aristotle's ethics*, pp. 103-116; IRWIN T. H., *Reason and responsability in Aristotle*, pp. 117-155; URMSON J. O., *Aristotle's doctrine of the mean*, pp. 157-170; PEARS D., *Courage as a mean*, pp. 171-187; WILLIAMS B., *Justice as a virtue*, pp. 189-199; SORABJI R., *Aristotle on the role of intellect in virtue*, pp. 201-219; WIGGINS D., *Weakness of will, commensurability, and the objects of deliberation and desire*, pp. 241-265; RORTY A. O., *«Akrasia» and pleasure. «Nicomachean ethics» book 7*, pp. 267-284; ANNAS J., *Aristotle on pleasure and goodness*, pp. 285-299; COOPER J. M., *Aristotle on friendship*, pp. 301-340; WILKES K. V., *The good man and the good for man in Aristotle's ethics*, pp. 341-357; MC DOWELL J., *The role of «Eudaimonia» in Aristotle's ethics*, pp. 359-376; RORTY A. O., *The place of contemplation in Aristotle's «Nicomachean ethics»*, pp. 377-394; NUSSBAUM M. C., *Shame, separateness, and political unity, Aristotle's criticism of Plato*, pp. 395-435), Berkeley (Calif.), 1980.

ROSS D. W., *Emendations in the «Eudemian Ethics»*, in «Journal of Philology», 34 (1918), 155-158.

ROWE C. J., *The Eudemian and Nicomachean ethics. A study in the development of Aristotle's thought*, Cambridge, 1971.

ROWE C. J., *The meaning of φρόνησις in the «Eudemian Ethics»*, in *Untersuchungen zur «Eudemischen Ethik»*, Akten des 5° Symposium Aristotelicum (Berlin, 1971), 73-92.

SAITTA A., *Note sul problema della φιλία in Aristotele e nello Stoicismo*, in «Annali della Reale Scuola Normale Superiore di Pisa», 1939, 68-73.

SOLOMON M., *Le droit naturel chez Aristote*, in «Archives de philos. du droit et de sociologie juridique», 7 (1937), 120-127.

SANTAS G., *Desire and perfection in Aristotle's theory of the good*, in «Apeiron», 22 (1989), 75-99.

SCALTSAS T., *Weakness of will in Aristotle's ethics*, in «The Southern Journal of Philosophy», 24 (1986), 375-382.

SCHÄCHER E. J., *Studien zu den Ethiken des Corpus Aristotelicum*, Paderborn, 1940.

SCHANKULA H. A. S., *Plato and Aristotle: εὐδαιμονία, ἕξις, or ἐνέργεια?*, in «Classical Philology», 1971, 244-266.

SCHILLING H., *Das Ethos des Mesotes. Eine Studie zur Nikomachischen Ethik des Aristoteles* (Heidelberger Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, 22), Tübingen, 1930.

SCHOEMAN F., *Aristotle on the good of friendship*, in «Australasian Journal of Philosophy», 63 (1985), 269-282.

SCHOLLMEIER P., *An Aristotelian motivation for good friendship*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», 91 (1986), 379-388.

SCHOLLMEIER P., *Aristotle on practical wisdom*, in «Zeitschrift für Philosophische Forschung», 43 (1989), 124-132.
SCHOTTLAENDER R., *Die aristotelische «spudaios»*, in «Zeitschrift für Philosophische Forschung», 34 (1980), 385-395.
SCHUCHMANN P., *Aristotle and the problem of moral discernment*, Frankfurt a. M.-Bern, 1980.
SCHÜTRUMPF E., *Magnanimity and the system of Aristotle's «Nicomachean Ethics»*, in «Archiv für Geschichte der Philosophie», 71, (1989), 10-22.
SCHWEIZER H., *Zur Logik der Praxis*, Freiburg i. B.-München, 1971.
SEIDL H., *Das sittliche Gute (als Glückseligkeit) nach Aristoteles. Formale Bestimmung und metaphysische Voraussetzung*, in «Philosophisches Jahrbuch», 82 (1975), 31-53.
SEIF K. P., *Das Problem der Willensfreiheit in der Nikomachischen Ethik des Aristoteles*, in «Theologie und Philosophie», 54 (1979), 542-581.
SERAFINI U., *La libertà umana secondo Aristotele e le interpretazioni averroistica e tomista*, in «Giornale critico della filosofia italiana», 34 (1955), 167-185.
SEYMOUR T. D., *The Homeric Assemblies and the Eth. Nic. 1113 a*, in «The Classical Review», 20 (1906), 338-339.
SHELLENS M. S., *Der Begriff des Naturrechts in der «Grossen Ethik»*, in «Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie», 41 (1954-55), 422-435.
SHELLENS M. S., *Das sittliche Verhalten zum Mitmenschen im Anschluss an Aristoteles*, Hamburg, 1958.
SHERMAN N., *Aristotle on friendship and the shared life*, in «Philosophy and Phenomenological Research», 47 (1986-1987), 589-613.
SHERMAN N., *The fabric of character. Aristotle's theory of virtue*, Oxford, 1989.
SHINER R. A., *Ethical perception in Aristotle*, in «Apeiron», 13 (1979), 79-85.
SHOREY P., *On Aristotle's Nicomachean Ethics VII, 7, 1149 b 31 ff.*, in «Classical Philology», 8 (1913), 357-360.
SHOREY P., *Note on Aristotle's Ethics II, 3, 5, 1104 b 21*, in «Classical Philology», 8 (1913), 477-478.
SHOREY P., *Universal Justice in Aristotle's Ethics*, in «Classical Philology», 19 (1924), 279-280.
SHOREY P., *A Note on the «Eudemian Ethics» 1247 b 6*, in «Classical Philology», 21 (1926), 80-81.
SIEGFRIED W., *Der Rechtsgedanke bei Aristoteles*, Zurich, 1947.
SMITH J. A., *Aristotelica*, in «The Classical Quarterly», 14 (1920), 16-22.
SNIDER E., *'Akrasia' according to EN 1151 a 29-35*, in «The Modern Schoolman», 63 (1985-1986), 267-274.

SOLMSEN F., *Aristotle EN 10, 7, 1177 b 6-15*, in «Classical Philology», 72 (1977), 42-43.

SOLOMON R. C., *Is there happiness after death? (Aristotle)*, in «Philosophy», 1976, 189-193.

SOLOMON R. C., *Aristotle on anger*, in «Proceedings of the World Congress on Aristotle» (Tessalonica, 7-14 agosto 1978), vol. IV, Atene, 1983, 98-102.

SPENGEL L., *Über die unter dem Namen des Aristoteles erhaltenen Ethischen Schriften*, Abh. d. Bayer. Ak., Philos.-philol. Kl., III, Abt. 2, 1841, 439-496; Abt. 3, 1843, 499-551.

SPENGEL L., *Aristotelische Studien. I. Nikomachische Ethik*, Abh. d. Bayer. Ak. d. W., Philos.-phylol. Cl., X, 1864, 169-220.

STAGNITTA A., *La soluzione civica nell'etica di Aristotele*, Palermo, 1977.

STARCK R., *Aristotelesstudien. Philologische Untersuchungen zur Entwicklung der Aristotelischen Ethik* (Zetemata 8), München, 1954.

STEWART J. A:, *Notes on the Nicomachean Ethics of Aristotle*, Oxford, 1892.

STOCKER M., *Dirty hands and conflicts of values and of desires in Aristotle's ethics*, in «Pacific Philosophical Quarterly», 67 (1986), 36-61.

STOCKS J. L., *On the Aristotelian Use of λόγος: A Reply*, in «The Classical Quarterly», 8 (1914), 9-12.

SUSEMIHL FR., *Quaestionum aristotelearum criticarum et exegeticarum Pars II*, in «Index Scholarum in Universitate litteraria Gryphiswaldensi per semestre aestivum anni MDCCCXCIII a die XVI mensis aprilis habendarum», III-XX.

SUSEMIHL FR., *Quaestionum aristotelearum criticarum et exegeticarum Pars III*, in «Index Scholarum [...] per semestre hibernum anni MDCCCXCIV-XCV a die XXII mensis octobris habendarum, III-XVI.

TATARKIEWICZ L., *Les trois morales d'Aristote*, in «Séances et travaux de l'Académie des sciences morales et politiques», N. S., 91 (1), 1931 (1° sem.), 489-503.

TAYLOR C. C. W., *Aristotle, EN 1144 a 27-8*, in «The Classical Quarterly», 78 (1984), 486.

THEILER W., *Die Grosse Ethik und die Ethiken des Aristoteles*, in «Hermes», 69 (1934), 353-379.

THOMAS E., *Aristotelische Untersuchungen I*, in «Hermes», 17 (1882), 545-550.

THORNTON M. T., *Aristotelian practical reason*, in «Mind», 91 (1982), 57-76.

TRACY TH., *Perfect friendship in Aristotle's Nicomachean Ethics*, in «Illinois Classical Studies» (Chicago), 4 (1979), 65-75.

UHLEMANN K., *Zu Aristoteles Eth. Nic. III, 1*, in «Hermes», 49 (1914), 137-142.

URMSON J. O., *Aristotle's Doctrine of the Mean*, in «American Philosophical Quarterly», 10 (1973), 223-230.

URMSON J. O., *Aristotle's ethics*, Oxford, 1988.

VANCOURT R., *Politique et morale. Le point de vue d'Aristote*, in «Universitas», 34 (1977), 8-42.

VAN DER MEULEN J., *Aristoteles. Die Mitte in seinem Denken*, Meisenheim-Glan, 1951.

VANIER J., *Le bonheur, principe et fin de la morale aristotélicienne*, Paris, 1965.

VAN JOHNSON L., *Aristotle on Nomos*, in «The Classical Journal», 33 (1938), 351-356.

VAN JOHNSON L., *Aristotle's Theory of Value*, in «American Journal of Philology», 60 (1939), 445-451.

VENTURI FERRIOLO M., *Note su 'etica' e 'politica' nella Nicomachea aristotelica*, in «Studi Urbinati», 50 (1976), 281-298.

VERBEKE G., *L'idéal de la perfection humaine chez Aristote et l'évolution de sa noétique*, in «Miscellanea Giovanni Galbiati», Milano, 1951, vol. I, 79-95.

VERBEKE G., *Moral behaviour and time in Aristotle's Nicomachean Ethics*, in «Kephalaion», 1975, 78-90.

VERBEKE G., *Happiness and change in Aristotle*, in *Aristotle on nature and living things, Philosophical and historical studies*, a cura di A. GOTTHELF, Pittsburgh (Penn.)-Bristol, 1985, 247-258.

VERDENIUS W., *Human Reason and God in the «Eudemian Ethics»*, in *Untersuchungen zur «Eudemischen Ethik»*, Akten des 5° Symposium Aristotelicum (Berlin, 1951), 285-297.

VINOGRADOFF P., *Universal Justice in Aristotle's Ethics*, in «Classical Philology», 19 (1924), 281.

VOELKE A., *Le problème d'autrui dans la pensée aristotélicienne*, in «Revue de théologie et de philosophie», 4 (1954), 262-282.

VOGEL C. J. DE, *Quelques remarques à propos du premier chapitre de l'Éthique de Nicomaque*, in *Autour d'Aristote*, Louvain, 1955, 307-323.

VOGEL C. DE, *Selbstliebe bei Platon und Aristoteles und der Charakter der Aristotelischen Ethik*, in *Aristoteles, Werk und Wirkung*. P. Moraux gewidmet, Hrsg. von J. WIESNER, Berlin-New York, 1985, Bd. I, 393-426.

VOISÉ W., *Aristotle and contemporary temporal values*, in «Proceedings of the World Congress on Aristotle» (Tessalonica, 7-14 agosto 1978), vol. IV, Atene, 1983, 66-69.

WAGNER D., *Zur Biographie des Nicasius Ellebodius (+ 1587) und zu seinen Notae zu den aristotelischen «Magna Moralia»*, Heidelberg, 1973.

WALD B., *Genitrix virtutum. Zum Wandel d. aristotel. Begriffs prakt. Vernunft*, München, 1986.
WALKER A. D. M., *Aristotle's account of friendship in the Nicomachean Ethics*, in «Phronesis», 24 (1979), 180-196.
WALSH J. J., *Aristotle's Conception of Moral Weakness*, New York, 1963.
WALTER J., *Die Lehre von der praktischen Vernunft in der griechischen Philosophie*, Jena, 1874.
WALZER R., *Magna Moralia und die aristotelische Ethik*, Berlin, 1929.
WEDIN M. V., *Aristotle on the good for man*, in «Mind», 90 (1981), 243-262.
WEHRLI F., *Ethik und Medizin. Zur Vorgeschichte der aristotelischen Mesonlehre*, in «Museum helveticum», 8 (1951), 36-62.
WEIL E., *L'anthropologie d'Aristote*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», 56 (1946), 7-36.
WEIL E., *Aristotelica*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», 62 (1952), 446-466.
WEISS R., *Aristotle's criticism of Eudoxan hedonism*, in «Classical Philology», 74 (1979), 214-221.
WHITE D. A., *Pleasure and the continuum in the «Nicomachean ethics»*, in «The Southern Journal of Philosophy», 21 (1983), 611-623.
WHITES M. J., *Necessity and unactualized possibilities in Aristotle*, in «Philosphical Studies», 38 (1980), 287-298.
WILES A. M., *Method in the «Nicomachean ethics»*, in «New Scholast.» 56 (1982), 239-43.
WILKES K., *The good man and the good for man in Aristotle's ethics*, in «Mind», 87 (1978), 595-601.
WILPERT P., *Die Wahrhaftigkeit in der aristotelischen Ethik*, in «Philosophisches Jahrbuch», 53 (1940), 324-338.
WILSON J. COOK, *Aristotle, Nic. Eth. IV, 3, 15*, in «The Classical Review», 24 (1910), 144.
WILSON J. COOK, *Difficulties in the Text of Aristotle*, in «The Journal of Philology», 32 (1912), 137-165.
WILSON J. COOK, *Aristotelian Studies. I. On the Structure of the Seventh Book of the Nicomachean Ethics, Chapters I-X (1879). Reissue (1912) with a Postscript on the Autorship of the Parallel Versions*, Oxford, 1912.
WILSON J. COOK, *On the Meaning of λόγος in Certain Passages in Aristotle's Nicomachean Ethics*, in «The Classical Review», 27 (1913), 113-117.
WITTMAN M., *Die Ethik des Aristoteles. In ihrer systemat. Einheit u. in ihrer geschichtl. Stellung untersucht*, Ratisbona, 1920.
WITTMANN M., *Aristoteles und die Willensfreiheit. Eine historischkritische Untersuchung*, in «Philosophisches Jahrbuch», 34 (1921), 5-30 e 131-153.

WOLF U., *Über der Sinn der Aristotelischen Mesoteslehre*, in «Phronesis», 33 (1988), 54-75.
YARZA I., *Sobre la praxis aristotélica*, in «Anuario Filosófico», 19 (1986), n. 1, 135-153.
YOUNG C. L., *Aristotle on temperance*, in «The Philosophical Review», 97 (1988), 521-542.
ZANATTA M., *La struttura dell'azione morale nell'«Etica Nicomachea»*, in *Energeia. Études aristotéliciennes offertes à Mgr. Antonio Jannone. Proposition inaugurale par E. Moutsopoulos*, Paris, 1986, 213-231.
ZELLER-PLEBE, *La questione dello sviluppo dell'etica aristotelica*, in ZELLER E.-MONDOLFO R., *La filosofia dei Greci*, parte II, vol. VI, *Aristotele*, a cura di A. PLEBE, Firenze, 1966.
ZUCCANTE G., *Aristotele e la morale*, Firenze, 1926.
ZWINGER TH., *Aristotelis Stagiritae De Moribus ad Nicomachum libri decem.* In quibus Latina Graecis, DIONYSIO LAMBINO interprete, ... respondent... necnon Annotationibus Lambini, novisque Zwingeri Scholiis illustrantur, Bâle, 1566.

La presente edizione

Il problema della traduzione del testo aristotelico non può, innanzi tutto, prescindere né dall'esigenza esegetica (imposta sia dalla difficoltà dello stile — conciso, spesso ellittico e brachilogico — sia dalla situazione dello sfondo dottrinale in cui si collocano le singole opere[1]), né dallo stato della tradizione manoscritta: come testi base si sono adottate le edizioni critiche di I. BYWATER (Oxford, 1894, rist. 1984) per l'*Etica Nicomachea*, di R. R. WALZER e J. M. MINGAY (Oxford, 1991) per l'*Etica Eudemea* e di G. C. ARMSTRONG (Loeb Classical Library, Cambridge, Mass., - London, 1935) per la *Grande Etica*. Secondo l'uso corrente si è riportato in margine il numero della pagina, l'indicazione della colonna (*a* e *b*) e quella delle righe dell'edizione fondamentale di I. BEKKER (*Aristotelis Opera*, voll. 5, Berlin, 1831-1870)[2].

Si tratta, comunque, di scelte di massima; nei casi in cui si sia reso necessario divergerne, viene data nelle note la motivazione delle singole opzioni sul piano filologico, terminologico, interpretativo (fonda-

1. Aspetto, quest'ultimo, per il quale si rinvia alle pagine della *Nota Storica*.
2. È opportuno segnalare che il vol. III (*Aristoteles latine interpretibus variis*) contiene da p. 606 a p. 625 la traduzione anonima dell'*Ethica Eudemea*, da p. 537 a p. 589 la traduzione di D. LAMBIN, da p. 589 a p. 606 la traduzione di G. VALLA dei *Magna Moralia* e da p. 625 a p. 627 quella ad opera di S. GRYNAEUS del *de Virtutibus et Vitiis*. Nel vol. V è compreso infine l'*Index aristotelicus* di H. BONITZ.

mentale per questo si è rivelata la consultazione di edizioni critiche, traduzioni e commenti elencati nella *Nota bibliografica*).

Infine, senza volere entrare nel merito di una questione metodologica che di per sé costituisce ampia materia di dibattito, riguardo alla questione del rispetto della «lettera» dell'originale si è cercato, da un lato, di evitare la «grammaticalità» della traduzione, che avrebbe portato solo a un risultato di oscurità e di falsa adesione all'originale; dall'altro, di non sconfinare neppure nella mera parafrasi, mirando alla chiarezza e all'intelligibilità dell'opera nell'ambito del rispetto della lingua italiana e dei gusti retorici moderni.

ETICA EUDEMEA

LIBRO PRIMO

1. L'uomo[1] che a Delo, distinguendo ciò che è buono, ciò 1214 a
che è bello e ciò che è piacevole come qualità che non si trovano tutte nella stessa cosa, rese manifesta presso la divinità la propria sentenza, compose un'iscrizione per il vestibolo del tempio di Latona[2] poetando:

La cosa più bella è quella più giusta, la più buona è l'essere sani;
ma la più piacevole tra tutte è ottenere ciò che uno ama.

Noi però non concordiamo con lui. Infatti è la felicità che, essendo la più bella e la migliore tra tutte le cose, è anche la più piacevole.

Essendo molte le concezioni che riguardo ad ogni singolo oggetto e ad ogni singola natura comportano un'aporia e necessitano di una ricerca, alcune di esse tendono soltanto alla conoscenza, altre concernono anche i modi di acquisizione e le azioni riguardanti l'oggetto. Tutte quelle che dunque abbracciano soltanto la filosofia teoretica, dobbiamo esporle al momento opportuno, ciò che si è detto essere pertinente alla nostra ricerca[3]; ma prima di tutto bisogna indagare in che cosa consista il vivere bene e in quale modo sia acquisibile, se tutti coloro che ricevono la denominazione di «felici» lo siano per natura, come ⟨per natura⟩ si è grandi, piccoli e di

1. Si tratta del poeta citato anche in *Eth. Nic.*, I, 9, 1099 a 27, con lieve variazione.
2. La dea madre di Apollo e Artemide.
3. Per il termine μέθοδος, cfr. *Eth. Nic.*, I, 1, 1094 a 1.

un diverso colore della pelle, o per apprendimento, quasi esistesse una scienza della felicità, o grazie ad un certo tipo di esercizio (infatti gli uomini possiedono molte qualità non per natura né per averle apprese, ma per abitudine, e sono cattive le qualità dovute a cattive abitudini, buone, invece, quelle dovute a buone abitudini), oppure in nessuno di questi modi, ma in base ad uno dei due seguenti: o essendo presi da invasamento per ispirazione di qualche demone, proprio come le persone possedute dalle ninfe o da un dio, oppure per caso (molti affermano che la felicità e la buona sorte[4] sono la stessa cosa).

È chiaro dunque che gli uomini possiedono la felicità[5] grazie a tutti questi mezzi, a qualcuno o ad uno solo di essi. Infatti tutti i modi in cui essa è generata[6] ricadono più o meno in quei principi (e le azioni che scaturiscono dal pensiero si potrebbero ricondurre tutte a quelle derivanti dalla scienza).

Ma l'essere felici e la vita beata e bella consisteranno soprattutto in tre cose, che sono considerate le più degne di scelta. Alcuni dicono che il bene più grande è la saggezza[7],
1214 b altri la virtù, altri ancora il piacere. E certe persone discutono sulla loro importanza in rapporto alla felicità dicendo che una cosa contribuisce ad essa in misura maggiore dell'altra; ed alcuni affermano che la saggezza è un bene più grande della virtù, altri che la virtù lo è della saggezza, altri ancora che il piacere lo è di entrambe. E alcuni ritengono che il vivere felicemente derivi da tutti questi fattori, altri da due di essi, altri ancora da uno solo.

2. Avendo pertanto stabilito, riguardo a queste cose, che chiunque sia in grado di vivere secondo la propria scelta deve

4. Bisogna tener presente che la parola εὐτυχία è un composto derivato da τύχη ("caso", "sorte").

5. Si è dato un senso più ampio al termine παρουσία, intendendo (così Rackham, p. 200): παρουσία τῆς εὐδαιμονίας.

6. In greco: αἱ γενέσεις.

7. Al termine greco φρόνησις bisogna attribuire, in questo contesto, un significato più ampio di quello che assume nell'*Etica Nicomachea* (dove la φρόνησις, nel senso di sapere pratico, si contrappone alla θεωρία come sapere teoretico), secondo la concezione platonica (cfr. RACKHAM, p. 200).

porre[8] un fine del vivere bene[9] — o l'onore o la fama o la ricchezza oppure la cultura — guardando al quale compirà tutte le sue azioni (e certo il non indirizzare la vita verso un fine è segno di grande stoltezza), bisogna allora soprattutto che noi stessi per prima cosa definiamo, non precipitosamente e neppure con indolenza, in quale delle cose che ci appartengono consista il vivere bene e senza quali non è possibile che gli uomini lo possiedano.

Infatti le condizioni senza cui non è possibile essere sani e l'essere sani non sono la stessa cosa; questo accade nello stesso modo anche per molte altre cose, cosicché non sono una cosa identica neppure il vivere bene e le condizioni senza le quali non è possibile vivere bene (di tali cose alcune non sono proprie della salute né del vivere, ma comuni per così dire a tutte le disposizioni e a tutte le azioni: per esempio senza il respirare o l'essere svegli o il muoversi non potremmo avere né il bene né il male; altre invece sono peculiari piuttosto di ogni singola natura, e non dobbiamo ignorarle: il mangiare carne e le passeggiate dopo il pasto non sono pertinenti alla vigoria fisica nello stesso modo che le cose che si sono menzionate).

Sono queste le cause della controversia concernente l'essere felici, cioè che cosa esso sia e con quali mezzi si generi; infatti alcuni ritengono che le cose senza le quali non è possibile essere felici siano parti costitutive della felicità.

3. Sarebbe dunque superfluo esaminare tutte le opinioni che alcuni hanno sulla felicità[10] (ai bambini, ai malati e a coloro che delirano sembrano evidenti molte cose delle quali nessuna persona dotata di intelletto discuterebbe, poiché essi non hanno bisogno di ragionamenti, ma gli uni, di un'età più matura nella quale possano cambiare, gli altri, invece, di un «castigo» medico o pubblico (il medicamento, infatti, è un castigo non inferiore a quello delle battiture), e nello stesso

8. Il testo è probabilmente corrotto; cfr. l'edizione di Walzer-Mingay: † θέσθαι †.
9. Cfr. *Eth. Nic.*, I, 1, 1094 a 22-26.
10. Cfr. *Eth. Nic.*, I, 2, 1095 a 28-30; b 19 segg.

1215 a modo che quelle ⟨non dobbiamo esaminare⟩ neppure le opinioni della moltitudine[11]: la gente parla a caso più o meno di ogni cosa, e soprattutto della felicità. Sono soltanto le opinioni dei dotti che vanno prese in esame, poiché sarebbe assurdo ragionare con coloro che non hanno affatto bisogno di ragione, ma di esperienza. Ma poiché esistono aporie proprie di ogni singola materia, è chiaro che ne esistono anche riguardo alla vita migliore ed al miglior modo di vivere. Pertanto è bene esaminare queste opinioni: le confutazioni di coloro che ne disputano, infatti, sono dimostrazioni di ragionamenti tra loro contrapposti.

Inoltre vale la pena che tali cose non restino ignorate, soprattutto guardando a ciò verso cui bisogna che tenda ogni ricerca — ossia a partire da quali cose sia possibile prendere parte al vivere buono e bello (se dire «beato» è cosa che suscita troppa invidia) — e alla speranza che sorge verso ogni singola cosa buona. Se infatti il vivere bene è riposto nelle cose che accadono per caso o in quelle che sono per natura, la moltitudine non potrà nutrire speranze al riguardo, poiché il possesso di tale condizione non è dovuto a sollecitudine e neppure dipende dagli uomini né dalla loro attività; ma se risiede nel fatto che uno abbia certe qualità e che le sue azioni siano conformi a lui, il bene potrebbe essere più comune e più divino: più comune per il fatto che sarebbe possibile che ne partecipassero più persone, più divino perché la felicità sarebbe riposta nel rendere se stessi e le proprie azioni dotati di una certa qualità.

4. La maggior parte delle questioni dibattute e delle aporie risulterà chiarita qualora determiniamo bene che cosa bisogna ritenere che sia la felicità: se essa consista soltanto nel fatto che l'anima sia dotata di una certa qualità, come ritenevano alcuni dei saggi e degli antichi, oppure se bisogna che l'individuo abbia una certa qualità e, in misura maggiore, debbano possedere certe qualità le sue azioni.

Dato che i tipi di vita sono distinti ed alcuni di essi non

11. Cfr. *Eth. Nic.*, I, 3, 1095 b 19.

reclamano una tale prosperità [ma sono oggetto d'affanno soltanto in vista di ciò che è necessario][12], come la vita dedita alle arti volgari, quella degli artigiani e quella concernente il commercio (intendo per volgari le arti che si praticano soltanto per la reputazione, per artigianali quelle sedentarie e salariate, per commerciali quelle che sono rivolte ad acquisti ed a vendite al dettaglio), mentre le cose predisposte per la vita felice sono tre [quei beni che anche precedentemente[13] si sono detti i beni più grandi per gli uomini][14] — virtù, saggezza e piacere — vediamo che sono tre anche i tipi di vita che coloro che occupano livelli sociali di rilievo scelgono di vivere: la vita politica, quella filosofica, quella volta al godimento. Tra queste, quella filosofica vuole incentrarsi sulla saggezza e sulla contemplazione della verità, quella politica sulle azioni moralmente belle (e queste sono le azioni derivanti da virtù), quella dedita al godimento sui piaceri del corpo; per questo si definisce colui che è felice in modi diversi, come si è detto prima. Anassagora di Clazomene[15], essendogli stato chiesto chi fosse per lui la persona più felice, rispose: «Nessuno di coloro che tu ritieni tali, ma uno che a te potrebbe apparire strano»; egli rispose in questo modo vedendo che era impossibile che chi lo interrogava ritenesse partecipe di questa definizione un uomo che non fosse importante, bello o ricco, mentre Anassagora credeva davvero che colui che vivesse senza dolore e in modo puro nei confronti di ciò che è giusto, oppure partecipando ad una forma di contemplazione divina, fosse felice, per quanto può esserlo un uomo.

5. Di molte e diverse cose, dunque, non è facile giudicare bene, ma soprattutto non lo è riguardo a ciò la cui conoscenza è ritenuta da tutti cosa facilissima ed alla portata di ognuno: quale sia, tra le cose che si hanno nella vita, quella degna di

12. Questa frase viene espunta dal Walzer; si veda in proposito l'apparato critico dell'edizione oxoniense.

13. Cfr. *supra*, I, 1214 a 30-b 5.

14. Anche questa frase è espunta nell'edizione di Walzer-Mingay; in effetti si potrebbe ritenere una glossa.

15. Si tratta del filosofo ionico vissuto nel V sec. a. C. (cfr. *Eth. Nic.*, X, 9, 1179 a 13-15).

essere scelta e dopo aver conseguito la quale si potrà ritenere soddisfatto il proprio desiderio. Tra le cose che ci accadono, infatti, molte sono tali che a causa di esse si rinuncia alla vita, come le malattie, i dolori atroci, le tempeste; di conseguenza è chiaro che a causa di questi mali sarebbe preferibile fin dall'inizio il non essere nati[16], se ci fosse concessa possibilità di scelta. Inoltre la vita che gli uomini vivono quando sono ancora bambini ⟨non è desiderabile⟩; ed infatti nessuna persona assennata sopporterebbe di tornare ad essa. E ancora, sono molte le cose che non comportano né piacere né dolore, e molte quelle che comportano un piacere, ma non bello, e sono tali che sarebbe meglio non esistere che vivere. E in generale, se si mettessero insieme tutte le cose che tutti fanno e che tutti provano, ma nessuna di quelle volontariamente a causa del fatto che non sono in vista di sé, e si aggiungesse ⟨alla vita⟩ una quantità di tempo infinita, non per questo si sceglierebbe di vivere piuttosto che di non vivere.

Ma di certo nessuno attribuirebbe valore al vivere neppure a causa del solo piacere del nutrimento o del piacere sessuale, messi da parte gli altri piaceri che la conoscenza, la vista o qualcuno degli altri sensi offrono agli uomini, a meno che non fosse in tutto e per tutto uno schiavo; è chiaro infatti che per colui che compisse questa scelta non farebbe nessuna differenza essere nato bestia o uomo: il bue d'Egitto, che gli 1216 a Egiziani venerano col nome di Api, ha un'abbondanza di tali beni maggiore di quella di molti monarchi. Similmente, neppure a causa del piacere che si ha nel dormire. Che differenza c'è, infatti, tra il dormire un sonno senza risveglio dal primo giorno di vita fino all'ultimo per mille anni o quanti si voglia ed il vivere la vita di una pianta? Sembra infatti che le piante partecipino a una forma di vita, come anche i bambini. Essi, non appena sono stati concepiti nel corpo della madre, continuano a crescere dormendo però per tutto il tempo. Di conseguenza, in base a queste considerazioni, appare chiaro che

16. Per questa massima diffusa in tutta la grecità, cfr. SOFOCLE, *Oed. Col.*, 1225: μὴ φῦναι τὸν ἅπαντα νικᾷ λόγον («non nascere è il destino migliore»).

sfugge alla nostra indagine che cosa sia il vivere bene e cosa il bene che c'è nella vita.

Si dice dunque che Anassagora[17], ad uno che sollevava dubbi di tal genere e che gli chiedeva per quale motivo si sarebbe dovuto scegliere di nascere piuttosto che di non nascere, rispose: «Per contemplare il cielo e l'ordine del mondo intero». Egli riteneva dunque che la scelta di vivere in vista di qualche scienza fosse degna d'onore; mentre tutti coloro che ritengono beati Sardanapalo[18], Smindiride di Sibari[19] o qualcun altro di quelli che vivono il tipo di vita improntata al godimento, è dunque evidente che pongono la felicità nel piacere; certi altri, invece, non preferirebbero nessuna forma di saggezza né i piaceri del corpo alle azioni derivanti da virtù. Alcuni le scelgono dunque non soltanto in vista della fama, ma anche senza doverne derivare una buona reputazione. Ma la maggior parte dei «politici» non partecipa di questa definizione a buon diritto: essi non sono veramente «politici», poiché colui che è politico è incline a scegliere le azioni belle per se stesse, mentre è in vista di ricchezze e di guadagno che la moltitudine si dà a questo tipo di vita.

In base a ciò che si è detto è dunque evidente che tutti riconducono la felicità a tre generi di vita: la vita politica, quella filosofica e quella dedita al godimento; tra questi, il piacere concernente il corpo ed i godimenti, ossia la sua natura e la sua qualità, ed i mezzi dai quali esso deriva non sono cosa oscura; di conseguenza non bisogna cercare quali siano questi piaceri, ma se essi tendano alla felicità oppure no e come, se si debbano attribuire al vivere bene certi piaceri e se siano questi che gli si devono assegnare oppure se sia necessario parteciparvi in qualche altro modo, mentre diversi sono i piaceri per mezzo dei quali ragionevolmente si crede che colui che è felice viva in modo piacevole e non soltanto senza dolore.

17. Cfr. *supra*, 4, 1215 b 6.
18. Si tratta del leggendario re assiro, menzionato anche in *Eth. Nic.*, I, 3, 1095 b 22.
19. Per questo personaggio, cfr. ERODOTO, VI, 127; ATENEO, V, 273.

Ma su questo argomento bisognerà indagare in seguito[20], mentre prima di tutto consideriamo la virtù e la saggezza: quale sia la natura di ciascuna delle due, se siano componenti
1216 b della vita virtuosa esse stesse oppure se lo siano le azioni da esse derivanti, poiché, se non tutti gli uomini, almeno tutti quelli che tra gli uomini sono degni di considerazione le collegano alla felicità.

Socrate il Vecchio[21] riteneva dunque che il fine fosse la conoscenza della virtù e ricercava che cosa fosse la giustizia, che cosa il coraggio, e ciascuna delle singole parti di essa. E faceva questo ragionevolmente. Egli riteneva che tutte le virtù fossero scienze, cosicché ne conseguiva di conoscere la giustizia e di essere giusti contemporaneamente. Nello stesso momento in cui conosciamo la geometria e l'architettura, infatti, siamo geometri ed architetti. Perciò ricercava che cosa fosse la virtù, ma non il modo in cui essa fosse generata e da cosa derivasse. Questo accade nel caso delle scienze contemplative: non esiste nessun altro compito dell'astronomia né della scienza della natura né della geometria, se non conoscere e contemplare la natura delle cose che sono soggetti delle scienze (tuttavia nulla impedisce che per accidente esse ci siano utili per molte delle cose necessarie), mentre il fine delle scienze poietiche è diverso da quello della scienza e della conoscenza, come la salute è il fine dell'arte medica, e quello della politica è il buon governo o qualcos'altro di tal genere. È bello dunque conoscere ciascuna delle singole cose belle; tuttavia riguardo alla virtù è di grandissimo valore non il sapere che cosa essa sia, ma conoscere da quali cose essa derivi. Infatti vogliamo non sapere che cosa sia il coraggio, ma essere coraggiosi, e neppure sapere che cosa sia la giustizia, ma essere giusti, come anche essere sani piuttosto che conoscere che cosa sia l'essere sani, e che la nostra condizione

20. Quest'accenno, però, non verrà più ripreso. Cfr. *Eth. Nic.*, VII, 14, 1153 b 7.

21. Cfr. VII, 1, 1235 a 37; un altro Socrate fu uno dei discepoli prediletti di Platone.

fisica[22] sia buona piuttosto che conoscere che cosa sia la buona condizione fisica.

6. Riguardo a tutti questi argomenti bisogna tentare di cercare la credibilità attraverso i ragionamenti, servendoci di testimonianze e di esempi dotati di evidenza. È importantissimo infatti che tutti gli uomini appaiano in accordo sulle cose che saranno dette e, se non accade, che tutti lo siano in qualche maniera. Ciò che faranno, se condottivi. Ciascuno infatti possiede qualcosa di proprio per contribuire alla verità ed è necessario in certo qual modo condurre la dimostrazione intorno a queste cose a partire da quel contributo. Iniziando infatti da ciò che viene detto nel rispetto del vero, ma in modo non perspicuo, e procedendo oltre si avrà anche la chiarezza, scambiando via via le cose più note con quelle che abitualmente vengono dette in modo confuso.

Riguardo ad ogni ricerca gli argomenti esposti in modo filosofico differiscono da quelli esposti in modo non filosofico. Per questo bisogna ritenere che un tale studio non sia superfluo neppure per chi si occupa della politica[23], poiché grazie ad esso appare evidente non solo la natura dell'oggetto, ma anche la causa. Filosofico è infatti tale criterio riguardo ad ogni ricerca. Tuttavia questo richiede grande cautela. Ci sono alcuni che, per il fatto che sembra essere proprio del filosofo non dire nulla a caso, ma rendendone conto, spesso non si accorgono di esporre discorsi estranei alla materia e vuoti (questo lo fanno talvolta per ignoranza, talvolta invece per millanteria) ed accade che le persone esperte e capaci di agire siano irretite da coloro che non possiedono né sono in grado di possedere pensiero costruttivo[24] o pratico. E si trovano in questa condizione per mancanza di cultura; è infatti mancanza di cultura il non essere in grado, riguardo ad ogni soggetto, di distinguere gli argomenti inerenti alla materia da quelli ad

22. Così si è inteso in questo passo il termine ἕξις (cfr. RACKHAM, p. 217: «condition of body»).

23. Si è accolto, seguendo il testo del Rackham, l'emendamento di Richards: τῷ πολιτικῷ, al posto del tràdito τῶν πολιτικῶν.

24. Così il RACKHAM (p. 218: «constructive ... thought») intende il greco διάνοια ἀρχιτεκτονική.

essa estranei. È bene anche giudicare separatamente l'argomentazione della causa e ciò che è dimostrato, a motivo di quello che si è detto poco fa, ossia che non bisogna indirizzare ogni cosa verso ciò che deriva dai ragionamenti, ma spesso ancor più verso i fatti evidenti (mentre ora, quando non siano in grado di confutare qualcosa, sono costretti a credere alle cose dette) ed anche perché spesso ciò che sembra dimostrato dall'argomentazione è vero, tuttavia non per quella causa per mezzo della quale si svolge l'argomentazione: è possibile infatti dimostrare il vero per mezzo del falso; ciò che risulta chiaro dagli *Analitici*[25].

7. Dopo aver posto anche queste premesse, innanzi tutto iniziamo a parlare partendo dalle prime considerazioni che, come si è detto[26], non sono esposte chiaramente e cerchiamo poi[27] di scoprire in modo chiaro che cosa sia la felicità. Si è unanimemente d'accordo, dunque, sul fatto che essa è il più grande ed il migliore tra i beni umani; diciamo «umano» perché potrebbe forse esistere anche una felicità di qualche altro essere superiore, come Dio. Infatti tra gli altri esseri viventi, che per loro natura sono inferiori agli uomini, nessuno partecipa di questa definizione: non è felice un cavallo e non lo sono né un uccello, né un pesce, né nessun altro essere che, in base alla sua denominazione, non partecipa nella sua natura a qualcosa di divino, ma è secondo un diverso tipo di partecipazione ai beni che qualcuno tra essi vive meglio e qualcun altro, peggio.

Ma che le cose stiano in questo modo, dobbiamo considerarlo in seguito[28]; per ora diciamo che alcuni dei beni per l'uomo sono oggetto d'azione, altri invece non lo sono. E quest'affermazione la intendiamo nel senso che alcuni tra gli esseri non partecipano affatto al movimento e di conseguenza

25. Cfr. *Anal. pr.*, II, 53 b 26 segg.; *Anal. post.*, I, 88 a 20 segg.

26. Cfr. *supra*, 6, 1216 b 32 segg.

27. Nella traduzione si è seguita la congettura di Solomon ἔπειτα, accolta anche dal Rackham. Si veda in proposito l'apparato dell'edizione oxoniense.

28. L'argomento, però, non sarà più affrontato.

neppure ai beni oggetto d'azione[29]; e questi sono forse i migliori nella loro natura. Alcune cose sono oggetto d'azione, ma lo sono per esseri superiori a noi. Ma poiché ciò che è oggetto d'azione[30] si predica in due sensi (intendendo sia le cose in vista di cui compiamo un'azione, sia le cose che a motivo di quelle partecipano dell'azione[31]; per esempio, poniamo sia la salute che la ricchezza tra le cose che sono oggetto d'azione, ed anche le cose che si compiono in vista di quelle, ossia quelle che producono la salute e quelle che producono il denaro), è chiaro che, tra le cose che sono oggetto d'azione per l'uomo, bisogna porre anche la felicità come la migliore.

8. Bisogna perciò considerare che cosa sia il bene migliore 1217 b
ed in quanti sensi esso si predichi. È dunque evidente che la risposta risiede principalmente in tre opinioni. Si dice infatti che migliore tra tutti è il bene in sé e che, d'altra parte, «in sé» è il bene a cui è dato sia di essere il primo tra i beni sia di essere causa agli altri beni del loro essere tali con la sua presenza. Entrambe queste caratteristiche (intendo per «entrambe» sia l'essere primo tra i beni sia l'esser causa agli altri beni del loro essere beni con la sua presenza) appartengono all'idea del bene[32]. È infatti soprattutto in base a quella che il bene viene predicato in modo veritiero (gli altri beni sono tali secondo la partecipazione a quell'idea e la somiglianza con essa) ed è anche il primo tra i beni; se si elimina ciò che è oggetto di partecipazione, vengono eliminate anche le cose che partecipano all'idea e che si predicano per il fatto di partecipare ad essa, e ciò che è primo si rapporta con ciò che viene dopo in questo modo; di conseguenza l'idea del bene è il bene in se stesso; ed infatti essa è separabile dalle cose che vi partecipano, come lo sono anche le altre idee.

29. Così secondo l'integrazione del Russell: ⟨πρακ⟩τῶν ἀγαθῶν accolta nell'edizione di Walzer-Mingay.
30. In greco: τὸ πρακτόν.
31. Cioè sia i fini che i mezzi.
32. Il termine ἰδέα è qui usato in senso platonico come sinonimo di εἶδος, come osserva RACKHAM (p. 222).

Ma l'indagine attorno a quest'opinione spetta ad un'altra trattazione, che per la maggior parte appartiene necessariamente al campo della logica (infatti argomenti nello stesso tempo distruttivi e generali non si hanno secondo nessun'altra scienza). E se bisogna esprimerci succintamente intorno a questi argomenti, diciamo che prima di tutto il fatto che esista non soltanto l'idea del bene, ma anche l'idea di qualsiasi altra cosa, viene affermato in modo astratto e vuoto. Riguardo a ciò si è indagato in molti modi sia nei trattati essoterici che in quelli di carattere filosofico. E poi anche l'affermazione che le idee e l'idea del bene esistano nel senso più pieno non sarà mai utile né alla vita virtuosa né alle azioni.

Il bene infatti si predica in molti modi, cioè in quanti si predica l'essere. L'«essere», come appunto si è spiegato in altre opere, denota la natura della cosa[33], la qualità, la quantità, il tempo ed inoltre si ha da un lato nell'essere mosso, dall'altro nel muovere. Anche il bene si manifesta in ciascuna di queste categorie[34]: nell'essenza come intelletto e Dio, nella qualità come ciò che è giusto, nella quantità come misura, nel tempo come occasione e riguardo al movimento come ciò che insegna e ciò che è insegnato. Allora come neppure l'essere è qualcosa di unico, riguardo a ciò che si è detto[35], così non lo è neppure il bene e non esiste un'unica scienza né dell'essere né del bene. Ma non è neppure compito di una sola scienza considerare i beni predicati nella stessa categoria, come l'occasione o la misura, ma scienze diverse considerano diverse occasioni e diverse misure. Per esempio, riguardo al nutrimento la medicina e la ginnastica, riguardo alle azioni belliche la strategia, e così una scienza diversa riguardo ad un'azione diversa, talché difficilmente sarà proprio di una sola scienza
1218 a considerare il bene in sé.

Inoltre nelle cose nelle quali si ha un prima e un dopo non esiste accanto ad essi un elemento comune e per di più separabile, poiché ⟨in tal caso⟩ esisterebbe qualcosa di precedente

33. In greco: τὸ ... τί ἐστι.
34. Letteralmente: «casi» (πτώσεις).
35. Si tratta delle categorie appena menzionate.

a ciò che è primo: precedente sarebbe infatti l'elemento comune e separabile per il fatto che, essendo eliminato l'elemento comune, sarebbe eliminato ciò che è primo; per esempio, se il doppio è primo tra i multipli, non è possibile che la molteplicità, che è predicato comune ⟨di quei termini⟩ sia separabile: essa verrà prima del doppio, se[36] si dà il caso che l'elemento comune sia l'idea, come se si rendesse separabile ciò che è comune. Se infatti la giustizia è un bene ed anche il coraggio lo è, allora — dicono — il bene in sé esiste. Il termine «in sé» è dunque aggiunto alla definizione comune. E che cosa potrà significare questo, se non che ⟨il bene⟩ è eterno e inseparabile? Ma nessuna cosa che sia bianca per molti giorni è bianca in misura maggiore di ciò che lo è per un giorno solo; di conseguenza neppure il bene è maggiormente bene per il fatto di essere eterno; e neppure il bene comune, pertanto, si identifica con l'idea ⟨del bene⟩: infatti è comune a tutti ⟨i beni⟩.

In modo contrario a come lo dimostrano ora, dunque, bisogna dimostrare il bene in sé. Ora infatti è partendo dalle cose sulle quali non si è d'accordo che possiedano il bene, ossia dai numeri, che si dimostra che sono beni le cose sulle quali si è concordi ⟨che lo siano⟩ e che sono un bene la salute e la giustizia; esse sono ordine e numeri (come se ai numeri ed alle monadi appartenesse il bene, per il fatto che il bene in sé è l'unità). Invece è partendo dalle cose che sono concordemente riconosciute ⟨essere beni⟩, come la salute, il vigore fisico e la moderazione, che bisogna ⟨dimostrare⟩ che il bello si trova in maggior misura nelle cose senza movimento. Tutti questi beni infatti sono ordine e quiete; se dunque è così, quelle cose[37] sono ⟨beni⟩ in maggior misura, poiché maggiormente possiedono ordine e quiete.

Arrischiata è anche la dimostrazione secondo cui si afferma che il bene in sé consiste nell'unità, poiché è ad essa che i numeri tendono. Non viene detto in modo evidente come essi

36. Si è mantenuta la lezione dei codici: εἰ (mentre l'edizione di Walzer-Mingay accetta la proposta di Allan: ἢ {εἰ}).

37. Ossia le cose non soggette a movimento.

vi tendano, ma lo si afferma troppo semplicemente; e come si potrebbe comprendere che esiste un appetito in cose che non possiedono la vita? Bisogna perciò impegnarsi intorno a questo argomento e non sostenere irragionevolmente cose in cui, anche con l'aiuto della ragione, non sarebbe facile credere. L'affermazione che tutte le cose che esistono tendono a un solo bene non è vera, poiché ciascun essere appetisce un bene che gli è proprio; per esempio, l'occhio appetisce la vista, il corpo la salute, e così una cosa desidera un bene e un'altra, un altro.

Dunque comporta aporie di tal genere sostenere che non esiste il bene in sé e che esso non è utile alla politica, ma lo è un bene particolare, come anche per le altre scienze; per esempio nel caso della ginnastica è la buona costituzione fisica. Inoltre si aggiunga anche ciò che è scritto nel corso della trattazione[38]: che l'idea del bene in sé non è utile a nessuna scienza, oppure lo è a tutte in ugual misura; inoltre esso non è oggetto d'azione; ugualmente il bene comune non è un bene in sé (e infatti esso si troverebbe anche in un bene piccolo) e
1218 b non è oggetto d'azione. L'arte medica non si adopera affinché possa sussistere la condizione che è presente in qualsiasi essere, ma affinché possa sussistere la salute, e similmente anche ognuna delle altre arti. Ma il bene si predica in molti modi ed una parte di esso è bello, e da un lato è oggetto d'azione, dall'altro non lo è. Oggetto d'azione è dunque il tipo di bene in vista del quale si agisce, ma non lo è il bene che si trova nelle cose prive di movimento.

È dunque evidente che né l'idea del bene, né il bene comune sono il bene in sé che ricerchiamo (quella infatti è immobile e non suscettibile d'azione, mentre questo è soggetto a movimento, ma non è suscettibile d'azione) e che il fine in vista di cui si agisce è il più grande dei beni, la causa di quelli ad esso subordinati ed il primo fra tutti. Di conseguenza questo sarà il bene in sé, il fine dei beni che per l'uomo sono oggetto d'azione. Questo è il bene sottoposto alla scienza dominante su tutte. E questa è politica, economia e saggezza.

38. Il riferimento è incerto; cfr. *supra*, 7, 1217 a 19-25.

Queste disposizioni, infatti, si differenziano rispetto alle altre per il fatto di avere tale caratteristica; se poi differiscano in qualcosa anche reciprocamente, sarà detto in seguito[39]. Che il fine è causa delle cose che ad esso sono subordinate, lo mostra l'insegnamento. È infatti dopo avere determinato il fine che si dimostra che ciascuna delle altre cose è un bene, poiché il fine è la causa. Per esempio, poiché l'essere sani è questa cosa particolare, ciò che giova ad essa è necessario che sia questa particolare cosa; ma ciò che è salutare è causa ⟨della salute⟩ in quanto la mette in movimento ed allora sarà causa dell'esistenza della salute, ma non del fatto che la salute sia un bene. Inoltre nessuno dimostra neppure che la salute è un bene, a meno che non sia un sofista e non un medico (costoro[40] infatti cavillano servendosi di discorsi estranei alla materia), come non dimostra neppure nessun altro principio.

Quanto al bene come fine per l'uomo ed al bene più grande tra quelli oggetto d'azione, bisogna dunque indagare in quanti modi si intenda «il migliore tra tutti», poiché questo è la cosa migliore[41].

39. Cfr. *Eth. Nic.*, VI, 8, 1141 b 21-1142 a 11.

40. Cioè i Sofisti.

41. Le parole conclusive del primo libro (μετὰ ταῦτα ἄλλην λαβοῦσιν ἀρχήν), coincidenti con la frase iniziale del secondo, non sono accolte nell'edizione di Walzer-Mingay.

LIBRO SECONDO

1. Dopo questo bisogna trattare ciò che segue prendendo un altro punto di partenza. Tutti i beni sono o esterni oppure interni all'anima e, tra questi, degni in massimo grado di scelta sono i beni dell'anima, come appunto li definiamo anche nelle opere essoteriche[1]. La saggezza, la virtù e il piacere sono beni che risiedono nell'anima e si ritiene comunemente da parte di tutti gli uomini che tra essi alcuni o tutti siano un fine. E delle cose che hanno sede nell'anima, alcune sono disposizioni o facoltà, altre invece attività o movimenti.

Siano dunque stabiliti così questi punti, e riguardo alla virtù il fatto che essa è il migliore stato o disposizione o fa-
1219 a coltà di ciascuna classe di cose delle quali esiste un uso o un'opera. Ciò risulta chiaro dall'induzione. Così infatti stabiliamo nell'ambito di ogni cosa. Per esempio, esiste una virtù del mantello, poiché ne esistono anche un'opera e un uso; e la disposizione migliore del mantello è appunto la sua virtù. Similmente anche di una nave, di una casa e delle altre cose. Di conseguenza, anche dell'anima, poiché esiste un'opera che le è propria. Ed allora si consideri migliore l'opera propria della disposizione migliore, e lo stesso rapporto che intercorre reciprocamente tra le disposizioni sussista reciprocamente anche tra le opere da quelle derivanti. E fine di ciascuna cosa è l'opera. È evidente pertanto, in base a queste affermazioni, che l'opera è migliore della disposizione: il

1. Cfr. I, 8, 1217 b 23.

fine è ottimo in quanto fine, poiché si è stabilito che il fine è la cosa migliore ed ultima, in vista della quale esistono tutte le altre.

È chiaro dunque che l'opera è migliore della disposizione e dello stato; ma l'opera si predica in due sensi. Di alcune cose infatti l'opera è qualcosa di diverso dall'uso, come l'opera dell'architettura è la casa, ma non l'atto del costruire la casa, e quella della medicina è la salute, ma non l'atto del sanare, né del medicare, mentre di altre consiste nell'uso: per esempio, della vista è l'atto del vedere, e della scienza matematica la contemplazione. Di conseguenza è necessario che delle cose la cui opera è l'uso, l'uso sia migliore della disposizione.

Essendo stati definiti così questi punti, noi diciamo che sono la stessa cosa l'opera dell'oggetto e quella della sua virtù, ma non nello stesso modo. Per esempio il calzare è contemporaneamente opera dell'arte di fare calzari e dell'atto di fabbricare calzari; se pertanto esiste una qualche virtù relativa all'arte di fare calzari e una del buon calzolaio, l'opera è un buon calzare. Nello stesso modo anche per le altre arti.

Inoltre sia stabilito che è opera dell'anima produrre la vita, e che questa[2] consiste nell'uso e nell'essere svegli, poiché il sonno è una sorta di inazione e di quiete. Di conseguenza, poiché è necessità che l'opera dell'anima e quella della virtù siano una sola e la stessa, opera della virtù sarà la vita onesta. Questo pertanto è il bene perfetto, che appunto si è visto consistere nella felicità. È chiaro dunque, in base alle nostre premesse (si è detto, infatti, che la felicità è il bene supremo, che i fini ed i migliori tra i beni hanno sede nell'anima, e che le cose nell'anima[3] sono disposizione oppure attività), che, poiché l'attività è cosa migliore della disposizione e la migliore attività è migliore della migliore disposizione e poiché la virtù è la migliore disposizione, l'attività della virtù è il bene più grande dell'anima. Ma si era detto anche che la felicità è il massimo bene. Pertanto la felicità è attività di un'anima vir-

2. Così accogliendo la proposta di Wilson, seguito anche dal Rackham: τοῦτο, anziché τοῦ dei manoscritti.

3. Il testo è probabilmente corrotto; nella traduzione si è seguita l'integrazione τὰ ἐν di Susemihl prima di αὐτῇ.

tuosa. Poiché la felicità, come abbiamo affermato[4], è una cosa perfetta, e la vita è una cosa sia perfetta che imperfetta, e così anche la virtù (poiché essa può essere sia intera, che parziale), ma l'attività delle cose imperfette è imperfetta, la felicità sarà attività di una vita perfetta secondo una virtù perfetta.

E che noi esprimiamo in modo corretto il genere e la definizione di essa lo testimoniano le opinioni comuni a tutti noi. 1219 b Infatti l'avere successo ed il vivere bene sono la stessa cosa che l'essere felici, ma ognuna[5] di quelle due cose, sia la vita che l'azione, è un uso e un'attività (e infatti la vita pratica comporta l'uso: il fabbro produce le briglie, mentre il cavaliere le usa); e ⟨lo testimonia⟩ anche l'opinione che non si è felici né per un solo giorno né da fanciulli né in nessuna età della vita (perciò va bene anche il punto di vista di Solone[6], cioè non ritenere nessuno felice finché è in vita, ma una volta che sia morto, poiché nulla di imperfetto è felice: infatti non è intero).

Inoltre ⟨lo testimoniano⟩ le lodi della virtù motivate dalle opere e gli encomi delle opere (e vengono incoronati coloro che vincono, ma non coloro che sono capaci di vincere, in quanto non sono vincitori); ed il fatto di giudicare le qualità di qualcuno sulla base delle sue opere. Inoltre, per quale motivo la felicità non viene lodata? Per il fatto che è a causa di essa che ⟨sono lodate⟩ le altre cose, o perché tutte ad essa si rapportano o ne sono parti. Per questo motivo una cosa diversa sono il ritenere felici[7], la lode e l'encomio. L'encomio infatti è un discorso che ha per oggetto l'opera in particolare, la lode invece l'essere in un certo modo in generale, e lo stimare felici, un fine.

Ed è chiara, in base a queste cose, la difficoltà che talvolta viene sollevata, ossia per quale motivo gli onesti non siano per nulla migliori dei malvagi per una metà della loro vita: giacché tutti gli uomini sono uguali mentre dormono. Causa

4. Cfr. I, 8, 1218 b 7-12.
5. Il greco ἕκαστον suscita qualche perplessità; Richards ipotizza ἑκάτερον.
6. Cfr. *Eth. Nic.*, I, 11, 1100 a 11 segg.
7. In greco: εὐδαιμονισμός.

ne è il fatto che il sonno è una forma di inazione dell'anima, non un'attività. Perciò anche nel caso di una qualunque altra parte dell'anima, come quella nutritiva, la virtù di questa non è parte della virtù intera, come non lo è neppure la virtù del corpo; durante il sonno, infatti, la parte nutritiva agisce in misura maggiore, mentre la parte sensitiva e quella appetitiva durante il sonno sono imperfette. Ma in quanto partecipano in qualche modo del movimento, anche le immaginazioni delle persone virtuose sono migliori, qualora non siano dovute a una malattia o a qualche menomazione.

Dopo ciò bisogna considerare l'anima, giacché la virtù è propria dell'anima, non per accidente. Poiché oggetto della nostra ricerca è la virtù umana, sia stabilito che esistono due parti dell'anima che partecipano della ragione, e sia posto anche che non partecipano della ragione entrambe nello stesso modo, ma l'una è nata per dare ordini, l'altra invece per obbedire e per prestare ascolto; se esiste un'altra parte irrazionale in un altro modo, quella sia lasciata da parte. (Non ha poi nessuna importanza il fatto che l'anima sia divisibile o indivisibile; in ogni modo essa possiede capacità diverse, cioè quelle menzionate, proprio come in ciò che è curvo la parte concava e quella convessa sono inseparabili; e ⟨sono inseparabili anche⟩ ciò che è retto e ciò che è bianco; tuttavia il retto non è bianco, ma lo è per accidente e non nella propria essenza).

Sia messa da parte anche qualche altra parte dell'anima, se esiste; per esempio, quella vegetativa. Le parti di cui si è detto, infatti, sono proprie[8] dell'anima umana: perciò non sono proprie dell'uomo né le virtù della parte nutritiva né quelle della parte accrescitiva; bisogna, infatti, in quanto si è uomini, che siano presenti la ragione come principio e l'azione, ma la ragione non comanda la ragione, bensì l'appetito e 1220 a
le passioni ed è pertanto necessario che ⟨l'uomo⟩ possieda quelle parti. E proprio come il vigore del corpo risulta dalle virtù parziali, così anche la virtù dell'anima, in quanto è un fine.

8. Non si è accolta l'integrazione del Ross ⟨οὐκ⟩, sebbene condivisa anche da Walzer-Mingay.

Le specie della virtù sono due, quella etica e quella dianoetica. Infatti lodiamo non soltanto gli uomini giusti, ma anche quelli intelligenti e quelli sapienti: si è affermato più sopra[9] che è lodevole la virtù, oppure la sua opera, e quelle non compiono attività, ma esistono attività di esse. Poiché le virtù dianoetiche sono accompagnate dalla ragione, tali virtù sono proprie della parte razionale, cioè di quella che è atta a comandare sull'anima in quanto possiede la ragione, mentre le virtù etiche sono proprie della parte irrazionale, che tuttavia è capace secondo natura di andare dietro alla parte dotata di ragione; non diciamo, riguardo alla qualità che una persona possiede quanto al carattere, che quella persona è sapiente o accorta, ma che è mite oppure ardimentosa.

Dopo ciò, bisogna che in primo luogo indaghiamo intorno alla virtù etica: ciò che essa è, quali sono le sue parti (poiché si è pervenuti a questo argomento) e con quali mezzi si genera. Bisogna pertanto ricercare, nel modo in cui fanno tutti in altri àmbiti quando possiedono qualcosa[10], così da tentare di cogliere anche ciò che è vero e chiaro per mezzo di ciò che si è detto nel rispetto del vero, ma in modo non perspicuo. Ora infatti ci troviamo nella stessa situazione in cui ci troveremmo se dicessimo[11] che la salute è la migliore disposizione del corpo e che Corisco[12], tra le persone che si trovano nella piazza, è il più scuro di pelle: che cosa sia ciascuna di queste due cose non lo sappiamo, tuttavia, per quanto concerne il fatto di sapere che cosa ciascuna sia, vale la pena trovarsi in quella condizione.

Sia dunque stabilito prima di tutto che la disposizione migliore è generata dalle cose migliori e che le cose migliori riguardo a ciascuna cosa in particolare provengono dalla virtù di ciascuna, per esempio gli esercizi migliori ed il migliore nutrimento sono ciò da cui deriva il vigore del corpo ed in

9. Cfr. I, 8, 1218 a 37 segg.; *supra*, 1219 b 8 segg.

10. Come punto di partenza.

11. Il testo risulta corrotto: ὥσπερ ἂν εἰ † καὶ ὑγίειαν †; per ottenere una frase di senso compiuto occorre integrare con un verbo come λέγοιμεν (Russell), ἔχοιμεν (Dirlmeier), εἰδείημεν (Spengel).

12. Cfr. VII, 6, 1240 b 25.

conseguenza del vigore del corpo gli uomini compiono gli esercizi nel modo migliore; inoltre ogni stato è generato e corrotto dalle stesse cose applicate in un modo o in un altro, come la salute lo è dal nutrimento, dagli esercizi e dal tempo. Queste cose sono chiare per induzione. E la virtù è pertanto il tipo di stato che viene generato dai migliori movimenti concernenti l'anima e dal quale provengono le migliori opere e passioni dell'anima, e dalle stesse cause in certo qual modo viene ora generata, ora corrotta, e verso le stesse cose dalle quali viene sia accresciuta che corrotta è rivolto il suo uso e verso quelle dispone nel modo migliore. Ne è prova il fatto che sia la virtù che il vizio hanno per oggetto cose piacevoli e dolorose: i castighi che sono medicine e che si producono attraverso i contrari, come anche negli altri casi, derivano dal piacere e dal dolore.

2. È chiaro dunque che la virtù etica ha per oggetto cose piacevoli e dolorose; poiché il carattere, come sta a significare 1220 b anche il nome, ha il suo accrescimento da ἔθος[13], e ciò che non è innato[14] è risolto in abitudine dalla condotta di vita, per il fatto che spesso viene in qualche modo mosso ad essere in atto così (il che non vediamo tra gli esseri inanimati: neppure qualora infinite volte si gettasse in alto una pietra, si potrà mai farlo senza un atto di forza) — perciò il carattere sia considerato una qualità dell'anima irrazionale, ma tuttavia capace di seguire la ragione, conformemente alla ragione imperativa[15]. Bisogna pertanto dire rispetto a quale parte dell'anima i caratteri hanno certe qualità. Essi saranno conformi alle facoltà delle passioni secondo le quali gli uomini vengono detti suscettibili di passioni[16], ed alle disposizioni

13. Per questa presunta etimologia del termine indicante il carattere morale (ἦθος) come derivato del termine che significa «abitudine» (ἔθος), cfr. *Eth. Nic.*, II, 1, 1103 a 17-18.

14. Si è seguita l'edizione del Rackham, senza accogliere perciò l'espunzione di [ὅτι] (Russell) in 1120 b 1 e leggendo τὸ ὑπ' ἀγωγῆς μὴ ἔμφυτον (Fritzsche) anziché τὸ ὑπ' ἀγωγῆς μὴ ἐμφύτου (Walzer-Mingay).

15. Il testo del r. 5 è probabilmente corrotto; al r. 6 bisogna presumere una lacuna, risolta con l'inserzione di ⟨τοῦ ἀλόγου μὲν⟩ di Fritzsche, seguito anche da Walzer-Mingay.

16. In greco: παθητικοί.

secondo le quali rispetto alle passioni si dice che in qualche modo provino passioni oppure che ne siano incapaci. Dopo ciò viene la distinzione, svolta nella parte trattata[17], delle passioni, delle facoltà e delle disposizioni. Intendo per passioni cose di tal genere: ira, paura, pudore, desiderio e insomma ciò a cui in sé fa seguito per lo più il piacere dei sensi o il dolore. E in corrispondenza di queste passioni non esiste nessuna qualità, mentre in corrispondenza delle facoltà una qualità esiste. Intendo per facoltà quelle in base alle quali trovandosi in atto gli uomini si predicano secondo le passioni, come iracondo, insensibile, dedito all'amore, pudico, impudente. E disposizioni sono gli stati responsabili del fatto che quelle passioni siano presenti in noi conformemente alla ragione, oppure al contrario, come il coraggio, la moderazione, la viltà e l'incontinenza.

3. Definite queste cose, bisogna comprendere che in tutto ciò che è continuo e divisibile vi sono un eccesso, un difetto e una via di mezzo, e che questi stadi si pongono in rapporto tra di loro reciprocamente oppure con noi, come nella ginnastica, nella medicina, nell'architettura, nell'arte della navigazione e in qualsiasi azione, sia essa scientifica o non scientifica, sia essa tecnica o non tecnica. Infatti il moto è continuo e l'azione è movimento. In tutte le cose il giusto mezzo in relazione a noi stessi è la cosa migliore, poiché esso è come la scienza e la ragione comandano; ed è quello che dovunque produce anche la migliore disposizione. E questo risulta chiaro grazie all'induzione e alla ragione. I contrari si eliminano reciprocamente; e gli estremi sono contrari sia fra di loro, sia rispetto al giusto mezzo. La via di mezzo, infatti, rispetto all'uno ed all'altro ⟨degli estremi⟩, è sia l'uno che l'altro, come l'uguale è, da un lato, maggiore di ciò che è più piccolo e, dall'altro, minore di ciò che è più grande. Di conseguenza è necessario che la virtù etica concerna delle vie di mezzo e che sia una sorta di medietà. Bisogna dunque cogliere quale medietà sia

17. Si è condivisa la proposta di emendamento di Rassow: διειλεγμένοις (cfr. Rackham, p. 247).

la virtù e quali vie di mezzo abbia per oggetto. Si prenda pertanto a modo di esemplificazione, e come tale sia studiato, ciascun termine della lista:

iracondia	indolenza[18]	mitezza	
temerarietà	viltà	coraggio	
impudenza	timidezza	pudore	1221 a
incontinenza	insensibilità	moderazione	
invidia	«senza nome»[19]	sdegno	
guadagno	perdita	giusto	
prodigalità	avarizia	generosità	
millanteria	dissimulazione	sincerità	
adulazione	animosità	amicizia	
piaggeria	alterigia	dignità	
mollezza	rudezza	fermezza d'animo	
vanità	pusillanimità	magnanimità	
fastosità	meschinità	magnificenza	
scaltrezza	ingenuità	saggezza	

Queste passioni e quelle di tal genere riguardano l'anima, e tutte si predicano sia per l'eccesso che per il difetto.

Iracondo è infatti colui che si adira in misura maggiore e più velocemente di quanto si deve e con più persone di quanto si deve, mentre è indolente colui che difetta sia nelle persone sia nel momento sia nel modo; temerario è chi non ha paura delle cose delle quali si deve, né quando né come si deve, e vile è colui che ha paura delle cose delle quali non si deve e quando e come non si deve; similmente è incontinente colui che indulge ai desideri ed eccede in tutte le cose in cui gli è possibile, ed insensibile chi difetta e non prova desiderio neppure nella misura in cui è meglio e secondo natura, ma è incapace di sentire, proprio come una pietra; avido di guadagno è colui che è propenso a trarre profitto in ogni modo e incline a perdere colui che non lo trae in nessun modo o, comunque, in poche maniere; millantatore è chi ostenta più di quello che ha, mentre è dissimulatore colui che mostra di me-

18. In greco: ἀναλγησία, che corrisponde all'ἀοργησία di *Eth. Nic.*, II, 7, 1108 a 8.
19. Cfr. *Eth. Nic.*, II, 7, 1108 b 2: ἐπιχαιρεκακία («malevolenza»).

no; e adulatore è colui che loda più di quanto stia bene, animoso, invece, colui che lo fa in misura minore; e l'inclinazione eccessiva a procurare piacere è piaggeria, mentre l'esserlo poco e a stento è alterigia; inoltre colui che non sopporta nessun dolore, neppure quando sarebbe meglio farlo, è molle; mentre chi sopporta in ugual misura ogni dolore è, per dirla in breve, senza nome, ma per metafora è detto «duro», «tribolato» e «travagliato»; vanitoso è colui che ritiene se stesso degno di cose più grandi del dovuto, mentre pusillanime è chi si reputa degno di cose inferiori; inoltre prodiga è la persona che eccede in ogni spesa, avara quella che in ogni spesa difetta; similmente anche il meschino ed il fastoso: quest'ultimo oltrepassa la convenienza, mentre il primo in ciò che è conveniente difetta; e lo scaltro tende a trarre profitto in ogni cosa e da ogni cosa, mentre l'ingenuo non lo fa neppure laddove si deve; invidioso è chi si addolora per più successi di quanto si deve (e infatti anche coloro che si meritano di avere successo, avendone arrecano dolore agli invidiosi); il suo contrario invece è privo di nome ed è colui che eccede nel non dolersi neppure in occasione del successo degli indegni, ma è facile ad accontentarsi, proprio come i ghiottoni, mentre il primo, conformemente al carattere dell'invidia, è difficile ad accontentarsi.

Sarebbe superfluo stabilire per definizione che il rapportarsi in questo modo a ciascuna cosa non è accidentale: nessuna scienza, né teoretica né poietica, fa quest'aggiunta né nelle parole né nei fatti, ma questo concerne i sofismi logici delle arti. Si definisca dunque semplicemente in questo modo, con più precisione invece quando tratteremo delle disposizioni fra loro opposte[20].

Le forme di quelle medesime passioni vengono denominate per il fatto di differire secondo l'eccesso o di tempo o di intensità oppure rispetto a qualcuno dei fattori che producono le passioni. Intendo dire che, per esempio, un uomo irascibile è tale per il fatto che è preso dalla passione più rapidamente di quanto si deve, mentre il duro di carattere e l'impe-

20. Nel terzo libro.

tuoso lo sono per l'esserlo in misura maggiore, quello aspro per il fatto di essere incline a covare l'ira, il rissoso e l'ingiurioso per i castighi derivanti dall'ira. E sono golosi, ghiottoni e ubriaconi per il fatto che hanno, rispetto al godimento offerto dall'uno o dall'altro cibo, la facoltà di provare passione contro la ragione.

Non bisogna però ignorare che non è possibile comprendere alcuni dei vizi menzionati nella categoria del modo, qualora il modo sia inteso in base a una passione eccessiva. Per esempio l'adultero non è chiamato così per il fatto di avere relazioni in misura maggiore di quanto si deve con donne maritate (non consiste in questo, infatti), bensì l'adulterio in sé è già una sorta di vizio. E infatti sia la passione che l'essere tali[21] si comprendono nello stesso termine. Un discorso simile vale anche per la prepotenza. Ed è anche per questo che spesso ⟨gli adulteri⟩ contestano, sostenendo di avere avuto rapporti ⟨con una donna⟩, ma di non avere commesso adulterio, per il fatto di essere nell'ignoranza o di essere stati costretti; e ⟨coloro che hanno inferto dei colpi⟩ dicono che hanno colpito, ma non commesso prepotenza; similmente anche nel caso delle altre accuse di tal genere.

4. Stabiliti questi punti, dopo questo bisogna dire che, poiché le parti dell'anima sono due, è in base a quelle che anche le virtù risultano distinte, e le virtù proprie della parte razionale sono quelle dianoetiche, delle quali l'opera è la verità o riguardo alla natura di una cosa o alla sua origine, mentre le altre virtù sono proprie della parte irrazionale, cioè di quella che possiede l'appetito (se infatti l'anima è divisa in parti, non qualsiasi parte di essa possiede l'appetito); allora è necessario che il carattere sia cattivo e virtuoso in base al fatto che esso persegua oppure rifugga certi piaceri e certi dolori. Questo è chiaro dalle distinzioni[22] concernenti le passioni, le facoltà e le disposizioni: le facoltà e le disposizioni hanno a che fare con le passioni, mentre le passioni sono definite da

21. Cioè adulteri.
22. Cfr. *supra*, 3, 1220 b 7-20.

dolore e piacere; di conseguenza, per questi motivi e per le posizioni precedenti, si ha che ogni virtù etica concerne piaceri e dolori. Ogni anima, infatti, si rapporta ed ha a che fare con le cose dalle quali per natura è resa migliore o peggiore. 1222 a Ed affermiano che è a causa dei piaceri e dei dolori che gli uomini sono cattivi, per il fatto che li perseguono o li rifuggono come non si deve, oppure perseguono o rifuggono quei piaceri e quei dolori che non si deve. Anche per questo motivo tutti prontamente pongono come definizione che le virtù sono insensibilità e quiete nei confronti di piaceri e dolori, e che invece i vizi derivano dai loro contrari.

5. Poiché è stabilito che la virtù è quella disposizione in conseguenza della quale gli uomini sono in grado di compiere le azioni migliori e in conformità con la quale si trovano nella migliore disposizione riguardo al bene più grande e poiché il bene più grande e migliore è quello che è conforme alla retta ragione — e questo è il giusto mezzo tra un eccesso e un difetto in rapporto a noi stessi — sarà necessario che la virtù etica sia una via di mezzo secondo ogni singolo oggetto e concernente certe vie di mezzo in piaceri e dolori e in cose piacevoli e dolorose. La medietà si avrà ora nei piaceri (e infatti se ne può avere sia un eccesso che un difetto), ora nei dolori, ora in entrambi. Colui che eccede nel godimento eccede nel piacere, mentre chi eccede nel provare dolore, eccede in ciò che ⟨al piacere⟩ è contrario; e questo accade in assoluto, oppure in rapporto a un certo parametro, come quando non si provino come li prova la moltitudine; invece colui che è virtuoso li prova nel modo in cui si deve.

Poiché[23] esiste una disposizione in conseguenza della quale colui che la possiede sarà tale da accogliere ora l'eccesso, ora il difetto della stessa cosa, è necessario che, come questi estremi sono contrari tra di loro ed in rapporto al giusto mezzo, così anche le ⟨rispettive⟩ disposizioni siano contrarie fra di loro e rispetto alla virtù.

23. Si è seguita l'edizione del Rackham (e non il testo di Walzer-Mingay che presenta l'integrazione ⟨οὐχ⟩ di Dodds); così anche subito dopo, r. 1222 a 19: ὁ μὲν ... ὁ δὲ (Bonitz).

Accade tuttavia che le opposizioni talvolta siano tutte piuttosto evidenti, talvolta invece che lo siano quelle dal lato dell'eccesso e talvolta quelle dal lato del difetto. Causa dell'opposizione è il fatto che non sempre ⟨si giunge⟩ allo stesso livello di ineguaglianza o somiglianza rispetto al giusto mezzo, ma alla disposizione intermedia si passa più rapidamente ora dall'eccesso, ora invece dal difetto, e più uno è lontano da essa, più costui sembra essere ad essa contrario, come anche riguardo al corpo l'eccesso nelle fatiche è cosa più salutare del difetto e più vicina al giusto mezzo, mentre nel nutrimento il difetto lo è in misura maggiore dell'eccesso. Di conseguenza, anche le disposizioni dovute a scelta favorevoli agli esercizi ginnici saranno più favorevoli alla salute a seconda di ciascuno dei due tipi di scelta e, da un lato, ci saranno coloro che sopportano di più le fatiche, dall'altro, coloro che sono più resistenti[24], e contrario alla misura ed a ciò che è come la ragione ⟨comanda⟩ sarà ora colui che si sottrae alle fatiche, e non entrambi[25], ora invece colui che è incline al godimento e non colui che è affamato. Questo accade perché fin dall'inizio la natura non dista in modo uguale dal giusto mezzo rispetto ad ogni cosa, ma siamo meno amanti della fatica e più proclivi al godimento. Le cose stanno nello stesso modo anche riguardo all'anima. Infatti la disposizione che poniamo come contraria al giusto mezzo è quella in base alla quale maggiormente commettiamo errore e in base alla quale è in errore la maggior parte della gente (l'altra invece resta ignorata come se non esistesse, poiché a causa della sua rarità non è percepibile), come per esempio ⟨riteniamo⟩ l'ira contraria alla mitezza e la persona iraconda contraria alla persona mite. Tuttavia 1222 b
esiste un eccesso sia nell'essere pacati sia nell'essere concilianti sia nel non adirarsi quando si venga percossi; ma poche sono le persone di tal genere, mentre tutti propendo-

24. Il senso della frase risulta un po' oscuro a causa della forte brachilogia: bisogna intendere che la scelta riguarda la quantità di esercizi e quella di cibo e che, nel primo caso, si ha una comparazione implicita con le persone fiacche, nel secondo, con quelle troppo molli di carattere rispetto al cibo.

25. Cioè sia chi si sottrae alle fatiche sia quello che le sopporta.

no[26] piuttosto verso l'estremo opposto. Ed anche per questo motivo l'impetuosità non è affatto incline alla lusinga[27].

Poiché si è trattato il novero delle disposizioni secondo ogni singola passione, ed anche gli eccessi e i difetti ⟨relativi⟩, e il novero delle disposizioni contrarie, in base alle quali gli uomini sono disposti conformemente alla retta ragione (quale poi sia la natura della retta ragione e mirando a quale norma bisogna predicare il giusto mezzo, dobbiamo esaminarlo in seguito[28]), è evidente che tutte le virtù etiche e tutti i vizi concernono l'eccesso e il difetto di piaceri e dolori, e che piaceri e dolori provengono dalle disposizioni e dalle passioni di cui si è fatta menzione. Ma la disposizione migliore è quella intermedia rispetto ad ogni singola cosa. È chiaro pertanto che le virtù saranno tutte oppure alcune di queste vie di mezzo.

6. Prendiamo allora un altro punto di partenza per il proseguimento dell'indagine.

Tutte le essenze dunque sono, secondo la loro natura, principi e per questo motivo ciascuna essenza è anche in grado di generare molti esseri della propria specie, come l'uomo genera degli uomini, un animale, in generale, degli animali ed una pianta genera delle piante. Oltre a questo l'uomo soltanto, tra gli animali, è anche principio di certe azioni: di nessuno degli altri potremmo dire che «agisce». E tra i principi, quanti sono tali che da essi hanno inizio i movimenti sono denominati in senso proprio, e nel modo più giusto quelli dai quali si hanno effetti necessari; e certamente questo principio è Dio. Invece nei principi privi di movimento, come in quelli della matematica, non si ha il senso proprio, tuttavia lo si predica per somiglianza: e nella matematica, muovendosi il principio, muteranno di certo tutte le cose dimostrate; ma non mutano di per sé, anche se l'una viene eliminata dall'altra, qualora non si elimini l'ipotesi e si attui una dimostrazione per mezzo

26. L'espressione greca è ovviamente metaforica: ῥέπουσι, «inclinano», come il braccio di una bilancia (ῥοπή).

27. Cioè essa non è una caratteristica dell'adulatore; nel testo troviamo il termine κολακικόν, «adulatorio» (cfr. κόλαξ).

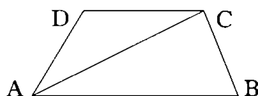
28. Cfr. VIII, 3, 1249 a 21 segg.

di esso. L'uomo invece è principio di un movimento, poiché l'azione è movimento.

Poiché il principio, come nelle altre cose, è causa di ciò che per esso esiste o viene generato, occorre pensare proprio come facciamo nel caso delle dimostrazioni. Se infatti, possedendo il triangolo ⟨angoli la cui somma corrisponde a⟩ due retti[29], è necessario che il quadrilatero abbia quattro angoli retti, è evidente che la causa di questo fatto è che il triangolo ne possiede due retti[30]. Se però il triangolo mutasse, dovrebbe necessariamente mutare anche il quadrilatero: per esempio, se il triangolo avesse ⟨angoli corrispondenti a⟩ tre retti, il quadrilatero ne avrebbe corrispondenti a sei e ad otto se il triangolo ne avesse quattro. Qualora però il triangolo non cambi e sia caratterizzato da tale proprietà, è necessario che anche il quadrilatero sia tale. Che ciò a cui abbiamo accennato è necessario risulta evidente dagli *Analitici*[31]; ma ora non è possibile né negare né affermare in modo esatto, a parte quanto abbiamo già detto. Se infatti non esiste nessun'altra causa del fatto che il triangolo sia così, questo sarà una sorta di principio e causa degli stadi successivi. Di conseguenza, se esistono alcuni enti che possono essere in modo contrario ⟨a come sono⟩, è necessario che tali siano anche i loro principi. Infatti la conseguenza di ciò che è necessario è necessaria, quantunque sia possibile che ne provenga ciò che è contrario[32] e molte cose di tal genere sono in potere degli uomini stessi ed essi sono principi di tali cose. Di conseguenza è evidente che tutte le azioni delle quali l'uomo è principio e fattore determinante possono accadere oppure no, e che dipende da lui che accadano, oppure no, quelle cose della cui esistenza o non esistenza è fattore determinante. Ed egli è causa di tutte le cose che dipende

29. La somma degli angoli interni di un triangolo corrisponde, infatti, a 180°.

30. Lo si vede chiaramente se si considera il quadrilatero come figura piana composta di due triangoli aventi un lato in comune:



31. Cfr. *Anal. post.*, I, 1.

32. Negli stadi successivi.

da lui fare o non fare, e tutte le cose delle quali egli è causa dipendono da lui.

Poiché la virtù, il vizio e le opere da essi derivanti sono le une degne di lode, le altre degne di biasimo (infatti si biasima e si loda non a causa di ciò che avviene per necessità, per caso o per natura, ma per le cose delle quali noi siamo la causa: di quelle delle quali un altro è responsabile, è costui che ha sia il biasimo che la lode) è evidente che sia la virtù che il vizio concernono queste cose: le azioni delle quali l'uomo è causa e principio. Bisogna dunque comprendere di quali azioni egli è causa e principio. Tutti siamo d'accordo sul fatto che ciascuno è causa di tutte le cose che sono volontarie e conformi alla sua scelta, mentre non è lui la causa di tutte quelle che sono involontarie. È chiaro tuttavia anche il fatto che compie volontariamente tutte le cose che ha scelto. E pertanto è chiaro che la virtù ed il vizio faranno parte delle cose volontarie.

7. Bisogna allora comprendere la natura di ciò che è volontario e di ciò che è involontario e la natura della scelta; poiché la virtù ed il vizio si definiscono in base a questi elementi, prima di tutto dobbiamo prendere in esame ciò che è volontario e ciò che è involontario. Si riterrà dunque che siano qualcuna di queste tre cose, cioè o secondo appetito o secondo scelta o secondo pensiero, e ciò che è volontario sarà conforme a una di queste cose, mentre ciò che è involontario sarà in opposizione a una di esse. Tuttavia l'appetito si suddivide in tre parti: volontà, impetuosità e desiderio, cosicché bisogna distinguere queste componenti e prima di tutto ⟨considerare⟩ la conformità secondo desiderio.

Si riterrà dunque che tutto ciò che è conforme a desiderio sia volontario. Infatti tutto ciò che è involontario si ritiene che sia dovuto a costrizione e ciò che è dovuto a costrizione è doloroso, e così anche tutto ciò che gli uomini fanno o subiscono per necessità, come dice anche Eveno[33]:

Ogni cosa imposta dalla necessità è spiacevole.

33. Si tratta probabilmente di Eveno di Paro (V sec. a. C.), citato anche in *Metaph.*, V, 5, 1015 a 28 ed in *Rhet.*, 1370 a 10.

Di conseguenza, se una cosa è dolorosa, è dovuta a costrizione e se è dovuta a costrizione, è dolorosa. Ma ogni cosa che sia contraria al desiderio è dolorosa (poiché il desiderio ha per oggetto ciò che è piacevole) e, conseguentemente, dovuta a costrizione e involontaria. Allora ciò che è conforme a desiderio è volontario, poiché quelle cose[34] sono fra loro contrarie. Inoltre ogni malvagità rende l'uomo più ingiusto ed è opinione comune che l'intemperanza sia una forma di malvagità; l'intemperante è colui che è tale da agire secondo il desiderio contro il ragionamento ed ogni volta che sia in attività in conformità con quello, si comporta da intemperante; ma il compiere ingiustizia è un atto volontario[35], cosicché l'intemperante commetterà ingiustizia per il fatto di agire secondo il desiderio: egli agirà volontariamente, dunque, e volontario è ciò che è conforme a desiderio; e infatti sarebbe assurdo se coloro che sono divenuti intemperanti fossero più giusti[36].

In base a queste considerazioni allora sembrerà che ciò che è conforme a desiderio sia volontario, ma ⟨sembrerà⟩ il contrario in base a quanto segue. Infatti tutto ciò che si compie intenzionalmente[37] lo si compie per un atto di volontà e ciò che si vuole compiere, lo si compie intenzionalmente, ma nessuno vuole ciò che ritiene essere un male. Tuttavia colui che è intemperante non compie le cose che vuole, poiché l'essere intemperanti è agire a causa del desiderio contro ciò che si ritiene essere la cosa migliore. Di conseguenza accadrà che la stessa persona agisca nello stesso tempo sia intenzionalmente che involontariamente: ma questo è impossibile. Inoltre l'uomo temperante compirà azioni giuste, ed in misura maggiore

34. Cioè quelle contrarie al desiderio e quelle ad esso conformi.

35. Quest'ultima frase sembra qui fuori luogo; RACKHAM (p. 269) la pospone alla proposizione consecutiva che la segue.

36. Anche questa frase troverebbe una collocazione migliore altrove: poco sopra, al r. 1 (cfr. RACKHAM, *ibidem*.).

37. Al fine di rendere la traduzione più perspicua, i termini ἑκών e βουλόμενος si sono resi in questo passo (e così *infra*, rr. 25-27; 34-35; 37-38; 8, 1224 a 1-3), servendosi dei concetti di «intenzionalità» (per ἑκών, ἑκούσιος) e «volontà» (per βούλησις, βουλόμενος).

di quanto faccia compiere l'intemperanza[38]; infatti la temperanza è una virtù e la virtù rende più giusti. La temperanza si esercita quando si agisca contro il desiderio e conformemente al ragionamento. Di conseguenza, se compiere azioni giuste è cosa volontaria, come anche il compiere ingiustizia (entrambi questi comportamenti infatti sono comunemente ritenuti volontari, ed è necessario che se l'uno è volontario lo sia anche l'altro), mentre ciò che è contrario al desiderio è involontario, allora la stessa persona agirà contemporaneamente in modo volontario e involontario.

Lo stesso ragionamento vale anche riguardo all'impetuosità. È opinione comune che ci siano intemperanza e temperanza dell'impetuosità, come anche del desiderio; ed infatti ciò che è contrario all'impetuosità è doloroso e il trattenerla è una cosa dovuta a costrizione, cosicché se ciò che è dovuto a costrizione è involontario, tutto ciò che è conforme all'impetuosità sarà volontario. E sembra che anche Eraclito, guardando alla forza dell'impetuosità, affermasse che la sua repressione è dolorosa. Egli dice:

> È difficile combattere con l'impetuosità, giacché essa compra
> [a prezzo della vita[39].

E se è impossibile che la stessa persona compia intenzionalmente e involontariamente la stessa cosa nello stesso momento e rispetto alla stessa parte dell'oggetto, sarà maggiormente intenzionale ciò che è conforme a volontà di ciò che è conforme a desiderio e ad impetuosità. Prova ne è il fatto che compiamo volontariamente molte cose senza ira e senza desiderio.

Resta pertanto da indagare se ciò che è voluto e ciò che è intenzionale siano la stessa cosa. Ma anche questo appare impossibile. Infatti è per noi stabilito ed è opinione comune che la malvagità renda più ingiusti ed è evidente che l'intem-

38. Si è seguita la lezione dei codici, accolta anche dal Rackham: καὶ μᾶλλον τῆς ἀκρασίας· ἣ γὰρ.

39. Su questa massima del filosofo di Efeso, cfr. Giamblico, *Protr.*, 140.

peranza è una forma di malvagità; come conseguenza[40] invece si avrà il contrario. Nessuno infatti vuole le cose che ritiene essere cattive, eppure le compie quando diventi intemperante; se dunque l'essere ingiusti è intenzionale e intenzionale è ciò che è conforme a volontà, quando uno diventi intemperante non compirà più ingiustizia, ma sarà più giusto che prima di diventare intemperante. Questo però è impossibile.

È evidente pertanto che agire intenzionalmente non è agire secondo l'appetito, né è agire involontariamente l'agire contro l'appetito.

8. D'altra parte dal seguente ragionamento risulta chiaro che ⟨ciò che è volontario⟩ non è neppure conforme alla scelta. Si è dimostrato infatti che ciò che è conforme a volontà non è involontario, ma piuttosto tutto ciò che si vuole è anche intenzionale (ma è stato dimostrato soltanto[41] questo, cioè che 1224 a
anche colui che non vuole è in grado di agire intenzionalmente: e molte cose compiamo all'improvviso, volendole, mentre all'improvviso nessuno compie nessuna scelta).

Se dunque è necessario, come si è detto[42], che ciò che è volontario sia una di queste tre cose, ossia ciò che è secondo appetito o secondo scelta o secondo pensiero, e se non è le prime due di queste, resta che ciò che è volontario risieda in una sorta di agire pensando. Inoltre portiamo a conclusione la definizione concernente ciò che è volontario e ciò che è involontario conducendo un po' avanti il ragionamento. Sembra infatti che compiere qualcosa per costrizione e compierla senza costrizione siano termini affini a quelli menzionati, poiché affermiamo che ciò che è dovuto a costrizione è involontario e che tutto ciò che è involontario è dovuto a costrizione. Di conseguenza bisogna indagare prima di tutto intorno a ciò che è fatto per costrizione: che cosa esso sia ed in

40. S'intende, dell'eventualità che agire in conformità con la βούλησις («volontà») ed agire ἑκούσιον («in modo intenzionale») siano la stessa cosa.

41. La lezione μόνον ha suscitato non poche perplessità. Mentre Susemihl, pur con qualche cautela, ha congetturato un πρότερον e Solomon l'ha espunta, l'hanno invece accolta sia Walzer-Mingay che Rackham.

42. Cfr. *supra*, 6, 1223 a 23 segg.

quale rapporto si trovi con ciò che è volontario e con ciò che è involontario.

È opinione comune, dunque, che nell'ambito delle cose che si compiono ciò che è dovuto a costrizione e ciò che è necessario, ed anche la costrizione e la necessità, siano contrari a ciò che è volontario ed alla persuasione. In senso generale usiamo i termini «costrizione» e «necessità» anche per le cose inanimate: diciamo che la pietra è tratta verso l'alto ed il fuoco verso il basso per costrizione e per necessità. Ma quando questi oggetti[43] siano trasportati secondo la loro natura e secondo il loro proprio impulso, non si dice «per costrizione», tuttavia neppure «volontariamente», ma lo stato opposto è senza nome. Quando invece siano trasportati contro quell'impulso, diciamo «per costrizione». Similmente anche nel caso degli essere animati e degli animali vediamo che essi subiscono e compiono molte cose per costrizione, quando qualcosa dall'esterno li muova contrariamente all'impulso che è in loro. Nelle cose inanimate il principio è semplice, mentre negli esseri animati è molteplice, poiché non sempre l'appetito e la ragione sono concordi. Conseguentemente, nel caso degli altri animali ciò che è costrittivo è semplice, proprio come per le cose inanimate (infatti gli animali non possiedono la ragione e l'appetito ad essa contrario, ma vivono secondo l'appetito); nell'uomo invece esistono entrambe le cose ed in una certa età, quella a cui attribuiamo la capacità di agire (non diciamo infatti che il bambino «agisce», e neppure l'animale, ma lo diciamo di colui che agisce grazie al ragionamento).

Sembra dunque che tutto ciò che è dovuto a costrizione sia doloroso e nessuno agisce per costrizione, ma provando piacere. Per questo si fa un grande discutere sull'uomo temperante e sull'intemperante. Ciascuno agisce avendo in se stesso impulsi opposti, cosicché l'uomo temperante, dicono, «strappa» se stesso ai desideri piacevoli con la forza (infatti resistendo all'appetito che lo trae in senso contrario prova dolore) e l'intemperante con la forza ⟨agisce⟩ contro la ragio-

43. Si è accolto l'emendamento ταῦτα (per il τοῦτο dei manoscritti) di Fritzsche.

ne. Ma si ritiene che egli provi minor dolore, poiché il desiderio è rivolto a ciò che è piacevole ed è provando piacere che gli si va dietro, cosicché l'intemperante ⟨agisce⟩ in maggior misura[44] volontariamente e non per costrizione, perché lo fa senza dolore. La persuasione, poi, si contrappone alla costrizione ed alla necessità. La persona temperante è trascinata 1224 b
alle cose delle quali è persuasa e procede non per costrizione, ma volontariamente. Il desiderio, invece, trascina senza avere persuaso, poiché non partecipa della ragione.

Si è detto dunque che costoro[45] soltanto sembrano agire per costrizione ed involontariamente, ed anche per quale motivo, cioè per una certa somiglianza con l'agire per costrizione, secondo la quale parliamo anche per gli esseri inanimati. Tuttavia se si aggiunge ciò che è stato aggiunto anche nella definizione, la questione è risolta. Quando infatti qualcosa di esterno provochi un movimento o uno stato di quiete contrariamente all'impulso interno, diciamo che ciò si verifica per costrizione; in caso contrario, diciamo che avviene non per costrizione; e sia nell'uomo temperante che in quello intemperante è l'impulso che è nell'uomo stesso che lo trascina (poiché egli possiede entrambi gli impulsi); di conseguenza per questi motivi nessuno dei due agirà per forza e neppure per necessità, ma volontariamente. Infatti chiamiamo necessità il principio esterno contrario all'impulso e che ostacola oppure fa muovere, proprio come se prendendo la mano ⟨di qualcuno⟩ si colpisse un altro, opponendosi il primo sia con il volere sia con il desiderio. Ma quando il principio sia interno, allora non si agisce per costrizione.

Inoltre in entrambi i casi si hanno sia piacere che dolore. E infatti colui che esercita la temperanza prova dolore agendo infine contro il desiderio e gode invece del piacere derivante dalla speranza che in seguito trarrà un vantaggio, oppure già trae il vantaggio di essere sano; e l'intemperante, comportandosi da intemperante, gode di ottenere ciò che desidera, mentre prova il dolore derivante dall'attesa, poiché ritiene di agi-

44. Rispetto, s'intende, al temperante.
45. Si tratta degli intemperanti.

re male. Di conseguenza, l'affermare che sia l'uno che l'altro agiscono per costrizione è una cosa sensata e lo è anche l'affermare che ad un certo punto ciascuno dei due a causa dell'appetito e del ragionamento agisce involontariamente; infatti i due elementi[46], essendo separati, si respingono reciprocamente. Motivo per cui gli uomini trasferiscono ciò anche all'anima intera, quando vedano qualcosa del genere tra le cose dell'anima. È possibile affermare questo per le sue parti; ma l'anima intera, sia dell'intemperante sia del temperante, agisce volontariamente e né l'uno né l'altro agisce per costrizione, bensì una delle parti che sono in quelli, poiché per natura le possediamo entrambe.

Ed infatti la ragione rientra tra i principi naturali, poiché essa sarà in noi qualora il nostro sviluppo sia consentito e non venga guastato, e lo è anche il desiderio, poiché subito fin dalla nascita ci segue ed è in noi. È più o meno per mezzo di questi due elementi che definiamo ciò che è per natura, ossia ciò che subito fin dalla nascita accompagna tutti e ciò che sorge in noi se si lascia procedere regolarmente lo sviluppo, come la canizie, la vecchiaia e così via. Di conseguenza, l'uno e l'altro[47] non agiscono secondo natura, ma in assoluto ciascuno secondo natura, per quanto non secondo la stessa. Queste sono dunque le difficoltà concernenti l'uomo temperante e quello intemperante, riguardo al fatto che entrambi o uno solo dei due agiscano per costrizione e, conseguentemente, non volendo oppure nello stesso tempo per costrizione e volendo, ed al fatto che essi, se ciò che avviene per costrizione è involontario, agiscano nello stesso tempo volontariamente e involontariamente: in base alle cose dette è abbastanza chiaro come si debba rispondere.

In un altro senso si dice che gli uomini agiscono per costrizione e per necessità, senza che siano in disaccordo la ragione e l'appetito: quando essi compiano ciò che ritengono anche doloroso e cattivo, ma incombano percosse, catene o morte qualora non lo facciano. Quelle azioni infatti dicono di averle

46. Sono l'ὄρεξις («appetito») e il λογισμός («ragionamento»).
47. Cioè l'uomo temperante e l'intemperante.

compiute per necessità. Oppure non è così, ma tutti fanno anche questo volontariamente? Sarebbe possibile, infatti, non farlo, ma affrontare quella sofferenza.

Oppure si potrebbe forse dire che alcune di quelle azioni ⟨sono compiute per necessità⟩, ma altre no. Tra tutte quelle azioni tali che dipenda dal soggetto il loro sussistere o non sussistere, quelle che egli compie anche senza volerlo, sempre le compie volontariamente e non per costrizione; mentre tutte le cose di tal genere che non sono in suo potere, in qualche modo sono fatte per costrizione, tuttavia non in assoluto, poiché egli non sceglie in sé quella cosa che compie, bensì lo scopo in vista del quale ⟨la compie⟩: perché anche in questo c'è una differenza. Se infatti si uccide ⟨qualcuno⟩ perché quello non ci raggiunga per toccarci, saremmo ridicoli se dicessimo che lo si è fatto per forza e per necessità, ma bisogna che il male che accadrà, se non agiamo commettendo quel delitto, sia più grande e più doloroso. In questo caso infatti si agirà essendovi spinti da necessità e per costrizione[48], o comunque non per natura, quando in vista di un bene o della liberazione da un male si compia un'azione cattiva e per di più volontariamente, poiché queste cose non dipendono dall'individuo.

Perciò molti considerano involontario l'amore, ed anche alcune passioni e le cose fisiche, perché sono forti e al di sopra della natura umana; ed otteniamo anche il perdono perché queste passioni per loro natura fanno violenza alla natura. E si riterrà di agire per forza ed involontariamente, più per non dover soffrire intensamente che per non soffrire debolmente e, in generale, per non dover soffrire piuttosto che per provar piacere.

Ciò che infatti dipende dall'individuo, ed a cui interamente si riconduce, consiste in ciò che la sua natura è capace di sopportare; invece ciò che la sua natura non è in grado di sopportare e che non è proprio neppure del suo appetito o del suo raziocinio naturali, non dipende dall'individuo. Perciò

48. Il testo tràdito (καὶ μὴ βίᾳ) suscita non poche perplessità: perciò si è condivisa l'espunzione operata dal Fritzsche, leggendo καὶ βίᾳ.

diciamo, anche a proposito degli invasati e degli indovini, per quanto essi compiano un'opera del pensiero, che non dipende da loro né dire ciò che hanno detto, né fare ciò che hanno fatto. Ma neppure ⟨ciò che avviene per desiderio⟩: di conseguenza anche certi pensieri e certe passioni, o le azioni che si conformano a tali pensieri ed a tali ragionamenti, non dipendono da noi, ma, proprio come diceva Filolao[49], «certi argomenti sono più forti di noi».

Di conseguenza, se bisognava prendere in esame i concetti di «volontario» e di «involontario» in rapporto anche all'agire per costrizione, quest'argomento resti definito così (infatti quelli che pongono ostacolo in maggior misura a ciò che è volontario dicono che agiamo per costrizione, ma non volontariamente)[50].

9. Poiché questo argomento è terminato e ciò che è volontario non è stato definito né in base all'appetito né in base alla
1225 b scelta, rimane dunque da definirlo come ciò che è conforme al pensiero.

Sembra che ciò che è volontario sia opposto a ciò che è involontario e che l'agire avendo conoscenza della persona, del modo e del fine (talvolta si è a conoscenza del fatto che si tratta del padre, ma non si agisce per ucciderlo, bensì per salvarlo, come fanno le Peliadi[51]; oppure si agisce sapendo che questa è una bevanda, come un filtro o un vino, mentre si trattava di cicuta) si contrapponga all'agire ignorando sia la persona sia il mezzo sia la natura dell'atto, a causa di ignoranza e non per accidente: ciò che si fa a causa di ignoranza sia riguardo alla cosa sia al mezzo sia alla persona è involontario; il contrario pertanto è volontario. Dunque è necessario che tutte le cose che, pur dipendendo dal soggetto non com-

49. Si tratta del filosofo pitagorico contemporaneo di Socrate.

50. Il testo è lacunoso (r. 36, dopo ἑκούσιον); si veda in proposito l'apparato critico dell'edizione oxoniense, che riporta le congetture del Dirlmeier (il quale integra con ⟨λόγοι⟩) e del Ross: ⟨λέγουσιν⟩ ὡς βίᾳ πράττομεν, ἀλλ' ⟨οὐχ⟩ ἑκόντες (è a quest'ultima ipotesi che ci siamo attenuti nella traduzione).

51. Sono le figlie di Pelia, re di Iolco: dietro consiglio di Medea fecero a pezzi il vecchio padre e lo misero a bollire in un calderone, convinte dalla maga che così gli avrebbero restituito la giovinezza.

pierle, si fanno non ignorando e grazie a se stessi, siano volontarie, e questo è ciò che è volontario; tutte le cose che invece si compiono nell'ignoranza ed a causa dell'ignorare, si compiono involontariamente. Poiché conoscere e sapere[52] hanno un duplice significato, ossia da un lato possedere, dall'altro usare la scienza, colui che la possiede senza usarla talvolta si potrà dire a buon diritto che è nell'ignoranza, talvolta invece ingiustamente, come nel caso in cui non la usasse a causa di trascuratezza. Similmente sarebbe biasimato anche chi non possiede ⟨la scienza⟩, se non possiede ciò che sarebbe facile o necessario a causa di trascuratezza, piacere o dolore. Si devono fare dunque queste ulteriori distinzioni.

Riguardo a ciò che è volontario e a ciò che è involontario, pertanto, resti definito in questo modo.

10. Dopo questo argomento parliamo della scelta, prima di tutto sollevando delle aporie intorno ad essa. Si potrebbe infatti dubitare in quale genere si collochi per natura ed in quale si debba porla, e se ciò che è volontario e ciò che è scelto siano o non siano la stessa cosa. Si dice soprattutto da parte di alcuni, e ⟨così⟩ potrà sembrare a chi svolge questa ricerca, che la scelta sia una di queste due cose, o opinione o appetito; è evidente infatti che entrambe si accompagnano alla scelta.

È chiaro che essa non è appetito. Infatti sarebbe volontà, desiderio o impetuosità, poiché nessuno appetisce qualcosa senza provare nulla di tutto ciò. Ordunque l'impetuosità ed il desiderio appartengono anche agli animali, ma non la scelta. Inoltre anche quelli che possiedono entrambe queste cose spesso compiono una scelta anche senza impetuosità e desiderio; e mentre sono in preda alle passioni, non scelgono, ma resistono. Inoltre il desiderio e l'impetuosità si accompagnano sempre al dolore, mentre spesso compiamo una scelta anche senza dolore. Tuttavia neppure la volontà e la scelta sono la stessa cosa: ⟨gli uomini⟩ infatti vogliono alcune cose, anche sapendo che sono di quelle impossibili, come regnare su tutti gli uomini ed essere immortali, mentre nessuno sce-

52. In greco: τὸ ἐπίστασθαι e τὸ εἰδέναι.

glie, senza essere in una condizione di ignoranza, ciò che è impossibile né, in generale, ciò che è possibile, ma non ritiene che dipenda da lui stesso compiere o non compiere. Di conseguenza, è evidente il fatto che ciò che è scelto necessariamente fa parte delle cose che dipendono dall'individuo.

1226 a Similmente è chiaro che ⟨la scelta⟩ non è neppure un'opinione, né semplicemente qualcosa che uno creda: si è detto che ciò che è scelto è una delle cose che dipendono dall'individuo, ma abbiamo opinioni anche su molte cose che non dipendono da noi; per esempio che la diagonale ⟨del quadrato⟩ sia incommensurabile ⟨con il lato⟩[53]. Inoltre la scelta non è vera o falsa. Essa dunque non è neppure l'opinione che concerne le cose oggetto d'azione dipendenti da noi e grazie alla quale ci troviamo a credere di dover compiere o non compiere qualcosa; ma questo è comune sia riguardo all'opinione che alla volontà. Nessuno infatti sceglie nessun fine, ma i mezzi che al fine conducono. Intendo dire, per esempio, che nessuno sceglie di essere in salute, ma di passeggiare o di stare seduto in vista della salute; né di essere felice, ma di diventare ricco o di correre un rischio in vista della felicità e, in generale, chi sceglie dimostra sempre di scegliere qualcosa ed in vista di qualcosa e, da un lato, «in vista di qualcosa» sta a significare ciò per cui si sceglie un'altra cosa, dall'altro, «qualcosa» sta a significare ciò che si sceglie in vista di qualcos'altro. Ma soprattutto si vuole il fine e si ha l'opinione che si debba essere sia in salute che in prosperità. Di conseguenza, è evidente, per questi motivi, che ⟨la scelta⟩ è una cosa diversa dall'opinione e dalla volontà. La volontà e l'opinione, infatti, concernono soprattutto il fine, la scelta, invece, no.

È chiaro pertanto che la scelta, in assoluto, non è né volontà né opinione né giudizio; ma in che cosa differisce da quelli? E in che rapporto sta con ciò che è volontario? Contemporaneamente sarà chiaro anche che cosa sia la scelta. Delle cose che possono essere e non essere, alcune sono tali che si può deliberare intorno ad esse, mentre intorno ad alcune non è possibile. Alcune, infatti, sono in grado di essere e

53. Cfr. *Eth. Nic.*, III, 5, 1112 a 22-23.

di non essere, ma la loro generazione non dipende da noi, bensì alcune nascono grazie alla natura, altre per un'altra causa: intorno ad esse, dunque, nessuno si metterebbe a deliberare, se non si trovasse in una condizione di ignoranza. Quanto alle cose per le quali è possibile non soltanto l'essere e il non essere, ma intorno alle quali gli uomini possono anche deliberare, sono tutte quelle che dipende da noi compiere o non compiere. Per questo motivo non deliberiamo intorno agli affari degli Indiani, e neppure sul modo di quadrare il cerchio (quelle cose infatti non dipendono da noi, mentre questa è assolutamente non praticabile). Ma ⟨non scegliamo⟩ neppure intorno a tutte le cose che sta in noi compiere (in questo modo è chiaro che la scelta in assoluto non è neppure opinione), mentre le cose oggetto di scelta e di azione fanno parte delle cose che dipendono da noi. Per questo si potrebbe porre anche la domanda: perché mai i medici deliberano sulle cose delle quali possiedono la scienza, mentre i grammatici no? Ne è causa il fatto che, sorgendo l'errore in due modi (infatti sbagliamo o nel ragionamento oppure, compiendo l'azione, secondo la sensazione), nell'arte medica è possibile sbagliare in entrambi, mentre nella grammatica lo è secondo la sensazione e l'azione; e se si volesse investigare intorno ad essa si andrebbe all'infinito.

Poiché dunque la scelta non è né opinione né volontà, considerate in quanto l'una o l'altra, né entrambe (infatti nessuno compie una scelta all'improvviso, mentre è opinione comune che si agisca all'improvviso e all'improvviso si vuole), ⟨resta che⟩ essa allora risulti da entrambe: entrambe appartengono alla persona che sceglie.

Ma bisogna considerare in quale maniera da quelle risulti: in certo qual modo lo mostra il nome stesso. La «scelta» infatti è un «prendere»[54], ma non in assoluto, bensì «il prendere» una cosa invece di un'altra; e questo non è possibile

54. I termini greci sono προαίρεσις e αἵρεσις: il prefisso προ- del composto aggiunge al termine di base la connotazione della preferenza (αἵρεσις ... ἑτέρου πρὸ ἑτέρου).

senza riflessione e senza deliberazione. Perciò la scelta risulta da un'opinione deliberativa.

Intorno al fine, dunque, nessuno delibera (ma esso è presente in tutti), mentre si delibera intorno alle cose che ad esso tendono: se questa cosa oppure quest'altra tenda ad esso, oppure in quale modo si avrà questo mezzo, una volta che sia stato stabilito. Tutti deliberiamo questo, finché non abbiamo ricondotto a noi il principio della generazione[55]. Se dunque nessuno sceglie senza avere prima provveduto e deliberato se sia peggio o meglio, e se tra le cose indirizzate al fine si deliberano tutte quelle capaci di essere o non essere che dipendono da noi, è chiaro che la scelta è un appetito deliberativo concernente le cose che dipendono dall'individuo. Tutti infatti vogliamo ciò che scegliamo, ma di certo non scegliamo tutte le cose che vogliamo. Intendo per ⟨appetito⟩ «deliberativo» quello del quale la deliberazione è principio e causa e ⟨l'uomo⟩ appetisce per il fatto di avere deliberato[56].

Perciò la scelta non si trova né negli animali né in ogni età ⟨dell'uomo⟩ né quando egli si trova in ogni condizione. Infatti non si ha né il deliberare, né il giudizio della causa; ma nulla impedisce che molti possiedano la facoltà di opinare se bisogna fare qualcosa oppure no, però non più attraverso il ragionamento. L'elemento deliberativo, infatti, è la parte dell'anima capace di contemplare una qualche causa. La causa finale infatti è una causa, poiché il motivo per il quale ⟨si agisce⟩ è una causa; ed è ciò in vista di cui qualcosa esiste o diviene che diciamo essere una causa, come il trasporto di beni materiali lo è del camminare, se in vista di ciò si cammina. Per questo coloro che non hanno nessuno scopo non sono adatti a deliberare. Di conseguenza, poiché qualora uno agisca o non agisca a causa di se stesso e non per ignoranza, dipendendo da lui agire o non agire, costui agisce o non agisce volontariamente, e poiché compiamo molte cose di tal genere senza avere prima deliberato né riflettuto, è necessario che tutto ciò che è scelto sia volontario, ma non che tutto ciò che

55. Cioè il punto di partenza nel processo di produzione del fine.
56. Si è seguita la punteggiatura del testo del Rackham.

è volontario sia scelto, e che tutte le cose conformi a scelta siano volontarie, e che non tutte quelle volontarie invece siano conformi a scelta. Nello stesso momento risulta evidente da quanto detto che coloro che legiferano fanno bene a distinguere tra gli atti di ingiustizia[57] quelli involontari, quelli volontari e quelli derivanti da premeditazione: anche se non sono dettagliatamente precisi, tuttavia in qualche modo sfiorano la verità. Ma di questo argomento parleremo nella nostra indagine concernente il giusto[58]; mentre è chiaro che la scelta in assoluto non è né volontà né opinione, ma è sia opinione che appetito, quando questi derivino come conclusione dell'atto di deliberare.

Poiché colui che delibera, delibera sempre in vista di qualcosa e sempre colui che delibera ha un obiettivo rispetto al quale considera ciò che è utile, nessuno delibera intorno al fine, ma questo è principio e ipotesi, proprio come le ipotesi nelle scienze teoretiche (riguardo a queste cose si è parlato in breve nella parte iniziale e in modo dettagliato lo si è fatto negli *Analitici*[59]); mentre per tutti gli uomini l'indagine, sia accompagnata da arte che senza arte, concerne i mezzi che conducono al fine, come quando essi deliberano se combattere o non combattere una guerra.

E la causa dipenderà piuttosto da un precedente fattore, cioè il fine, come la ricchezza, il piacere, o qualcos'altro di tal genere che per caso sia il fine. Colui che delibera, infatti, è se ha riflettuto a partire dal fine che delibera ciò che tende a far sì che lo conduca a sé, oppure egli stesso è capace di pervenire al fine.

Il fine è sempre per sua natura un bene e ciò riguardo a cui gli uomini deliberano a poco a poco (per esempio un medico delibererà se debba somministrare una medicina e uno stratega, dove porre l'accampamento)[60] quando il loro fine sia il

57. Così secondo l'emendamento del Bonitz: ἀδικημάτων (accolto nell'edizione del Rackham), rispetto alla lezione dei codici: παθημάτων.

58. Non nell'*Etica Eudemea*, ma cfr. *Eth. Nic.*, V, 10, 1135 a 16 segg.

59. Cfr. I, 2, 1214 b 6 segg. e *Anal. post.*, I, 72 a 20 segg.

60. Si è accolta la punteggiatura del Rackham, che isola con una parentesi quest'ultima frase.

bene che è il massimo bene; mentre contro natura e a causa di stravolgimento non sarà il bene, ma il bene apparente. Causa ne è il fatto che tra le cose esistenti alcune non possono essere usate per qualcosa di diverso da ciò per cui sono nate, come la vista: non è possibile vedere ciò di cui non esiste la vista, né udire ciò di cui non c'è ascolto; ma partendo dalla scienza, ⟨è possibile⟩ fare anche ciò che non è oggetto della scienza. Infatti non la stessa scienza ha nello stesso modo per oggetto la salute e la malattia, ma la prima è oggetto della scienza secondo natura, la seconda contro natura. Similmente anche la volontà ha il bene come oggetto per natura, contro natura invece anche il male, e mentre per natura si vuole il bene, contro natura, e a causa di stravolgimento, il male.

Tuttavia la rovina e la perversione di ciascuna cosa non sono rivolte in direzione di una cosa qualunque, bensì verso ciò che è contrario e intermedio. Non è possibile infatti uscire da questi termini, poiché l'errore non conduce a qualsiasi cosa, bensì ai contrari per le cose che hanno dei contrari, e a quei contrari che sono contrari secondo la scienza. È necessario pertanto che sia l'errore che la scelta derivino dalla via di mezzo in direzione dei contrari (e contrari alla via di mezzo sono il più ed il meno). La causa consiste in ciò che è piacevole e in ciò che è doloroso: le cose stanno in modo tale che all'anima ciò che è piacevole appare buono e ciò che è più piacevole, migliore; e ciò che è doloroso appare cattivo e ciò
1227 b che è più doloroso, peggiore. Di conseguenza, in base a queste affermazioni, è chiaro che la virtù ed il vizio concernono piaceri e dolori. Essi infatti si trovano in connessione con le cose oggetto di scelta, e la scelta concerne il bene, il male e ciò che appare ⟨essere bene o male⟩, e cose di tal genere sono per natura il piacere ed il dolore.

È pertanto necessario, poiché la virtù etica stessa è una sorta di medietà che concerne nella sua interezza piaceri e dolori, mentre il vizio si ha nell'eccesso e nel difetto ed ha a che fare con gli stessi oggetti della virtù, che la virtù sia la disposizione etica capace di scegliere la via di mezzo in rapporto a noi, sia nelle cose piacevoli che in quelle dolorose, secondo le quali si dice che si possiede una certa qualità del

carattere, provando sia piacere che dolore; infatti colui che è amante del dolce oppure dell'amaro non si dice che possiede una certa qualità del carattere.

11. Definite queste cose, dobbiamo dire se la virtù renda non soggetta ad errore la scelta e retto il fine, in modo da scegliere in vista di ciò che si deve, oppure se lo faccia la ragione, come alcuni ritengono. Ma questo è temperanza, poiché essa non corrompe la ragione. E la virtù e la temperanza sono due cose diverse. Ma di esse dobbiamo parlare in seguito, poiché quanti ritengono che la virtù renda retta la ragione, lo fanno per questo motivo, cioè perché tale è la natura della temperanza e perché la temperanza fa parte delle cose degne di lode. Dopo avere posto preliminarmente il problema, continuiamo la nostra trattazione. È infatti possibile che il fine sia giusto, ma che si commetta errore nei mezzi per raggiungerlo; d'altra parte è possibile sbagliare nello scopo e trovarsi invece nella correttezza riguardo ai mezzi che conducono ad esso, e può anche non verificarsi né l'una né l'altra circostanza. Ma allora la virtù produce lo scopo[61] oppure i mezzi? Noi riteniamo che essa produca lo scopo, poiché esso non è oggetto né di sillogismo né di ragione. Ma questo dunque sia stabilito come punto di partenza.

Il medico non considera se si debba essere sani oppure no, ma se si debba camminare oppure no, né il maestro di ginnastica guarda se si debba essere in una buona condizione fisica oppure no, ma se si debba o no fare la lotta. Nello stesso modo nessun'altra scienza delibera sul fine: come nelle scienze teoretiche le ipotesi sono principi, così anche nelle scienze poietiche il fine è principio e ipotesi. «Poiché bisogna che questo sia in salute, è necessario, se ciò deve essere, che si provveda questo», proprio come in quel caso[62], «se nel triangolo gli angoli equivalgono a due retti, è necessario che derivi questa

61. Il testo tràdito è: ποιεῖ σκοπόν; Rackham, pur con qualche perplessità, propone di completare il senso della frase con l'integrazione dell'aggettivo ⟨ὀρθόν⟩.
62. L'avverbio ἐκεῖ («là») si riferisce ad un àmbito specifico, come si ricava dalla frase immediatamente successiva: si intende che si tratta della matematica.

conseguenza». Dunque il fine è principio del pensiero, mentre la conclusione del pensiero ⟨è principio⟩ dell'azione.

Se dunque causa di ogni rettitudine è la ragione oppure la virtù e se è escluso che lo sia la ragione, il fine, ma non i mezzi per raggiungerlo, sarà retto grazie alla virtù. Il fine è ciò in vista di cui si agisce. Ogni scelta infatti ha per oggetto qualcosa ed è finalizzata a qualcosa. Il fine è la via di mezzo, di cui è causa la virtù con l'atto della scelta[63].

Tuttavia la scelta non ha per oggetto il fine, bensì i mezzi. Perciò l'acquisizione di tutte quelle cose che bisogna fare in
1228 a vista del fine spetta ad un'altra facoltà; invece la virtù è causa del fatto che il fine determinato dalla scelta sia retto. E per questo motivo giudichiamo la qualità di qualcuno dalla scelta, ossia dal motivo per cui agisce, ma non da quello che fa. Similmente anche il vizio produce la scelta per motivi contrari. Se dunque qualcuno, pur dipendendo da lui compiere ciò che è bello e non compiere ciò che è turpe, tuttavia fa il contrario, è chiaro che costui non è un uomo virtuoso. Di conseguenza, è necessario che il vizio sia volontario, e che lo sia anche la virtù, poiché non esiste nessuna necessità di compiere il male. Per questi motivi il vizio è cosa biasimevole e la virtù, degna di lode; infatti non vengono biasimate le azioni turpi e malvagie involontarie, e neppure vengono lodate quelle buone ⟨involontarie⟩, bensì quelle volontarie. Inoltre lodiamo e biasimiamo tutti gli uomini guardando alla scelta più che alle opere (tuttavia l'attività è preferibile alla virtù)[64], poiché gli uomini ⟨talvolta⟩ compiono azioni cattive essendovi costretti, mentre nessuno compie per costrizione una scelta. Inoltre è per questo motivo che siamo costretti a giudicare il carattere di qualcuno in base alle sue opere, perché non è facile vedere quale sia la scelta; dunque l'attività è preferibile, ma è maggiormente degna di lode la scelta. Questo è quanto consegue da ciò che abbiamo stabilito e che, inoltre, si accorda con i dati che ci appaiono.

63. Si è seguito il testo del Rackham, che accoglie l'espunzione del Richards ⟨οὗ ἕνεκα⟩ e la proposta τῷ (per τὸ) del Fritzsche: τῷ προαιρεῖσθαι, anziché τὸ προαιρεῖσθαι οὗ ἕνεκα dei manoscritti (Walzer-Mingay).

64. La parentesi si è inserita seguendo RACKHAM (p. 304).

LIBRO TERZO

1. Si è detto in generale che le virtù[1] sono delle medietà (esse sono oggetto di scelta e le disposizioni opposte sono vizi) e quali siano. Ma ora, prendendole ad una ad una, trattiamole qui di seguito, e prima di tutto parliamo del coraggio.

Quasi tutti ritengono che l'uomo coraggioso abbia a che fare con stati di paura e che il coraggio sia una delle virtù. Nella tabella di cui sopra[2] abbiamo distinto ardimento e paura come contrari perché, in certo qual modo, sono opposti fra loro. È chiaro dunque che nello stesso modo anche coloro che sono denominati secondo queste disposizioni saranno opposti l'uno all'altro, come il vile (costui infatti è predicato in base al fatto di avere paura più di quanto si deve e di essere ardimentoso meno di quanto si deve) e il temerario: costui ⟨è predicato⟩ in base alla caratteristica di avere meno paura di quanto si deve e di essere più ardimentoso di quanto si deve; e per questo motivo il nome risulta per derivazione, poiché il «temerario» si predica da «temerarietà» per paronimia. Di conseguenza, poiché il coraggio è la migliore disposizione verso i sentimenti di paura e di ardimento e non bisogna essere né come i temerari (poiché essi da un lato difettano e dall'altro eccedono), né come i vili (anch'essi fanno la stessa cosa, tranne che non riguardo alle stesse situazioni, bensì inversa- 1228 b

1. Il passo † τε ἐν ταῖς ἀρεταῖς † ha suscitato delle perplessità: «verba haud integra» commenta Russell. Si veda l'apparato critico dell'edizione Walzer-Mingay, con la proposta di emendamento di Fritzsche: αἱ ἀρεταί (che abbiamo accolto).

2. Cfr. II, 3, 1220 b 39; 1221 a 17-19.

mente: difettano nell'avere ardimento, mentre eccedono nell'avere paura), è chiaro che la disposizione intermedia tra la temerarietà e la viltà è il coraggio: essa infatti è la migliore.

È opinione comune che l'uomo coraggioso sia per lo più privo di paura e che invece il vile sia ad essa incline, e che quest'ultimo provi paura di molte e di poche cose, sia di grandi che di piccole, e intensamente e subito; mentre si ritiene che l'altro, al contrario, o non provi paura o comunque la provi in modo lieve e appena, ed in poche circostanze e riguardo a cose rilevanti, e mentre ⟨il coraggioso⟩ affronta le cose tremendamente paurose, l'altro non affronta neppure quelle che lo sono in modo lieve. Quali sono dunque le cose che l'uomo coraggioso affronta e, prima di tutto, si tratta di quelle che sono paurose per lui stesso o per un'altra persona? Se dunque sono quelle spaventose per qualcun altro, si dirà che non è affatto cosa notevole; se invece si tratta di quelle che lo sono per lui stesso, le cose che sono spaventose per lui saranno di notevole entità e molte[3]. Ma le cose spaventose producono paura per ciascun individuo per il quale[4] siano tali: cioè se sono assai spaventose la paura sarà violenta, se invece lo sono lievemente, sarà debole. Di conseguenza, accade che l'uomo coraggioso provi paura per molte e notevoli situazioni spaventose. Al contrario sembrava che il coraggio rendesse l'uomo privo di paura e che questo consistesse nel non provare affatto paura o comunque nel provarla per poche cose ed in modo lieve e a stento. Ma forse il termine «pauroso» si predica in due sensi, come «piacevole» e «buono». Alcune cose infatti sono piacevoli e buone in assoluto, altre invece lo sono per qualcuno, tuttavia non in assoluto, ma al contrario sono cattive e spiacevoli: quelle che sono vantaggiose per i malvagi e quelle che sono piacevoli per i bambini in quanto bambini. Similmente anche tra le cose spaventose alcune lo sono in modo assoluto, altre per qualcuno. Quanto a quelle di cui il vile in quanto vile ha paura, alcune non sono

3. Si è seguito il testo del Rackham e non quello di Walzer-Mingay (che accoglie le integrazioni e l'espunzione proposte dal Rassow: ⟨οὐδ'⟩ al r. 11, ⟨εἰ μὴ⟩ e {ἂν} al r. 12).

4. Così secondo la lezione dei manoscritti: ᾧ.

spaventose per nessuno, altre lo sono lievemente; le cose che invece sono spaventose per i più, e quante lo sono per la natura umana, le diciamo tali in assoluto. L'uomo coraggioso non prova paura nei loro riguardi, ed affronta cose spaventose tali che per lui lo sono da un lato, ma non dall'altro, ossia spaventose in quanto è uomo, non spaventose, se non lievemente oppure per nulla, in quanto coraggioso. Tuttavia quelle cose sono paurose: infatti lo sono per i più. Perciò la sua disposizione viene anche lodata: ⟨il coraggioso⟩ si trova proprio nella situazione dell'uomo forte e di quello sano. E costoro non sono tali grazie al fatto di non essere logorati l'uno da nessuna fatica, l'altro da nessun eccesso, ma perché non sono afflitti per nulla, oppure lievemente, da quelle cose che affliggono la moltitudine o i più. Dunque i malati, i deboli e i vili soffrono qualche affezione comune, se non che più rapidamente ed in misura maggiore della moltitudine; ed inoltre, rispetto alle affezioni dalle quali sono colpiti i più, essi[5] sono del tutto impassibili, oppure le subiscono lievemente.

Ma sorge ora la seguente difficoltà: se è vero che per l'uomo coraggioso nulla sia spaventoso e se egli non potrebbe neppure provare paura. Oppure nulla impedisce ⟨che egli provi paura⟩ nel modo che si è detto? Il coraggio infatti segue 1229 a
la ragione ed è la ragione che ordina di scegliere ciò che è moralmente bello. Perciò colui che non affronta cose spaventose per questo motivo o è fuori di sé oppure è temerario; mentre soltanto colui che lo fa a causa del bello è privo di paura e coraggioso. Il vile dunque ha paura anche delle cose di cui non bisogna, mentre il temerario mostra ardimento anche verso le cose per le quali non si deve averne; il coraggioso invece fa entrambe le cose nel modo in cui si deve, ed in questo si trova in una posizione mediana. Egli infatti ha paura e ardimento per le cose per le quali la ragione glielo comandi. E la ragione non comanda di affrontare le cose grandemente dolorose e distruttive, se non sono belle. L'uomo temerario pertanto le affronta anche se la ragione non glielo ordina,

5. Si deve intendere gli uomini forti e sani.

mentre il vile neppure se glielo ordina; soltanto l'uomo coraggioso ⟨le affronta⟩ qualora essa glielo comandi.

Cinque sono le specie del coraggio denominate per somiglianza, poiché ⟨gli uomini coraggiosi⟩ affrontano le stesse situazioni, ma non per gli stessi motivi. Una prima specie è quella del coraggio «politico»[6], ed è dovuta a pudore. La seconda è quella del coraggio militare: questa è dovuta all'esperienza ed alla conoscenza non, come diceva Socrate, di ciò che è temibile, bensì delle possibilità di soccorso a ciò che è temibile. La terza è quella dovuta ad inesperienza e ad ignoranza, ed è grazie ad essa che i bambini ed i folli ora restano ad affrontare ciò che si abbatte su di loro, ora prendono in mano i serpenti. Un'altra specie è quella conforme a speranza ed in base alla quale affrontano i pericoli sia coloro che hanno spesso avuto fortuna sia gli ubriachi, poiché il vino fa sperare bene gli uomini. Un'altra specie è dovuta ad una passione irrazionale, per esempio all'amore ed all'impetuosità. Qualora uno sia innamorato è temerario piuttosto che vile ed affronta molti pericoli, come l'uomo che uccise il tiranno a Metaponto e quello di cui parla la mitologia in Creta[7]; e così anche a causa dell'ira e dell'impetuosità. L'impetuosità infatti è una cosa che fa uscire fuori di sé. Per questo è opinione comune che anche i cinghiali siano coraggiosi, pur non essendolo: essi sono tali ogni qualvolta siano fuori di sé, altrimenti no, ma sono incostanti come lo sono i temerari. Tuttavia il coraggio dell'impetuosità è quello naturale in massimo grado, poiché l'impetuosità è cosa invincibile e per questo motivo anche i fanciulli combattono assai valorosamente. Il coraggio politico è invece dovuto alla legge. Ma nessuna di queste specie è veramente «coraggio», bensì tutte quante sono utili per l'incitamento nei pericoli.

Abbiamo ora parlato in generale delle cose spaventose, ma è meglio definirle con più precisione. In generale dunque si

6. Cioè quello relativo al contesto sociale della *polis*.
7. Si tratta di personaggi sconosciuti.

dicono «spaventose» le cose che producono paura[8]. Tali sono tutte quelle che appaiono in grado di produrre un dolore distruttivo: alle persone che si aspettano qualche altro tipo di dolore potranno forse sopraggiungere un dolore diverso ed una diversa affezione, ma non la paura, come se uno prevedesse che proverà il dolore che sentono coloro che invidiano, oppure il tipo di dolore dei gelosi e di coloro che si vergognano. Ma la paura sorge solo nel caso di quei dolori che, evidentemente, saranno del tipo di quelli la cui natura è in grado di distruggere la vita. Perciò anche certi uomini che sono assai 1229 b
fiacchi, per certe cose sono coraggiosi, mentre alcuni che sono duri e resistenti sono vili. Dunque è anche opinione comune che sia in certo qual modo una caratteristica del coraggio l'avere una certa disposizione nei confronti della morte e del dolore che essa comporta; se uno infatti fosse tale da essere in grado di sopportare, come la ragione ⟨ordina⟩, calure, freddo e dolori di tal natura che non sono pericolosi, ma fosse fiacco e pieno di paura verso la morte, non per qualche altra affezione, ma proprio per la distruzione in sé, mentre un altro fosse fiacco verso quei dolori, ma impassibile verso la morte: il primo sarà considerato vile, il secondo invece coraggioso. Ed infatti si parla di pericolo soltanto in tali tipi di situazioni spaventose, cioè quando sia vicino ciò che produce una distruzione di tal genere. Quando questo appaia vicino, è evidente il pericolo.

Si è detto dunque che le cose paurose, riguardo alle quali affermiamo che un uomo è coraggioso, sono quelle che sembrano in grado di produrre un dolore distruttivo; tuttavia sono quelle che appaiono vicino e non lontano, e che sono o appaiono tanto grandi da essere proporzionate alla natura umana. Alcune infatti necessariamente appaiono spaventose ad ogni uomo e lo sconvolgono, poiché nulla impedisce che, come alcuni stati di calore, di freddo ed alcune altre forze sono al di sopra di noi e delle condizioni del corpo umano, così lo siano anche alcune delle passioni concernenti l'anima.

8. Nel testo greco la connessione etimologica, che non si è mantenuta nella traduzione, è evidente: φοβερός «spaventoso» e φόβος «paura».

Dunque i vili e i temerari rimangono ingannati a causa delle loro disposizioni: al vile le cose che non sono paurose sembrano esserlo e quelle che lo sono lievemente ⟨sembrano esserlo⟩ tremendamente, mentre al temerario le cose paurose, contrariamente, sembrano essere piene di sicurezza e quelle che sono tremendamente paurose ⟨sembrano esserlo⟩ lievemente; invece all'uomo coraggioso le cose sembrano proprio come sono realmente. Perciò non è coraggioso neppure chi resiste alle cose paurose per ignoranza, come se uno affrontasse per follia i fulmini che incombono su di lui e neppure se, conoscendo quanto grande sia il pericolo, ⟨lo affrontasse⟩ per impetuosità, come i Celti prendono le armi e vanno contro le onde[9], e in generale il coraggio dei barbari è accompagnato da impetuosità. Alcuni affrontano ⟨i pericoli⟩ anche a causa di altri piaceri. E infatti l'impetuosità comporta un certo piacere, poiché è accompagnata da speranza di vendetta. Tuttavia né se affronta la morte per questo piacere, né a causa di un altro, oppure per sfuggire dolori più grandi, nessuno tra quelli potrebbe essere a buon diritto chiamato coraggioso. Se infatti morire fosse una cosa piacevole, gli incontinenti più volte vorrebbero morire per intemperanza; proprio come anche ora, per quanto la morte non sia piacevole in sé, ma poiché sono piacevoli le cose che la producono, molti le vanno incontro consapevolmente per intemperanza; ma nessuno di costoro potrebbe ritenersi coraggioso, anche se morisse con tutta prontezza. E non è coraggioso nessuno di coloro che ⟨affrontano la morte⟩ — cosa che molti fanno — per sfuggire
1230 a la sofferenza, come dice anche Agatone[10]:

> Meschini sono tra i mortali coloro che, vinti dalla sofferenza,
> bramano morire.

Proprio come anche Chirone[11], raccontano i poeti, invocò la morte a causa del dolore della ferita, pur essendo egli immortale. In modo simile a quegli uomini ⟨si comportano⟩ anche coloro che affrontano i pericoli a causa dell'esperienza,

9. Cfr. *Eth. Nic.*, III, 10, 1115 b 26-27.
10. Il poeta tragico ateniese contemporaneo e amico di Platone.
11. Si tratta del centauro colpito da una delle frecce avvelenate di Eracle.

cioè proprio come li affronta press'a poco la maggior parte degli uomini dediti alla vita militare. Il che sta nel modo opposto a come credeva Socrate, ritenendo egli che il coraggio fosse una scienza. Non è infatti perché conoscono le cose paurose che hanno ardimento coloro che sanno salire sugli alberi delle navi, ma perché conoscono le possibilità di soccorso di fronte alle situazioni temibili; né il coraggio è ciò per cui gli uomini combattono in modo più ardimentoso, perché allora la forza e la ricchezza sarebbero coraggio, secondo Teognide:

> Ogni uomo infatti è soggiogato dalla povertà[12].

Alcuni uomini, pur essendo manifestamente vili, tuttavia affrontano i pericoli a causa dell'esperienza, e questo perché non ritengono che si tratti di pericolo: infatti conoscono i mezzi di soccorso. Ne è una prova il fatto che quando essi ritengano di non avere mezzi di soccorso, e oramai ciò che è temibile sia vicino, non l'affrontano. Ma fra tutte queste specie di coraggio, si riterrà che siano coraggiosi specialmente coloro che affrontano ⟨i pericoli⟩ a causa del pudore, come anche Omero dice che Ettore affronta il pericolo di scontrarsi con Achille:

> Il pudore si impadronì di Ettore[13];

e

> Polidamante per primo mi biasimerebbe[14]

E questo è il coraggio politico. Ma il vero coraggio non è né questo, né alcuna di quelle forme, tuttavia è simile, come anche il coraggio degli animali feroci, i quali a causa dell'impetuosità sono portati ad andare contro la percossa. Infatti non è a causa del fatto che si incorrerà in una cattiva reputazione che bisogna resistere a ciò che è spaventoso, né a motivo dell'ira, né perché si ritiene che non si morirà o perché si possiedono le forze per proteggersi: in questi casi non si crederà neppure che ci sia nulla di cui avere paura. Ma poiché ogni

12. Cfr. TEOGNIDE, 177.
13. Questo emistichio non si trova nel nostro Omero; per un concetto analogo cfr. *Il.*, XXII, 105, dove la nozione dell'αἰδώς è espressa nel verbo αἰδέομαι.
14. Cfr. *Il.*, XXII, 100, citato anche in *Eth. Nic.*, III, 11, 1116 a 23.

virtù comporta la scelta (in quale senso intendiamo questo si è detto prima, ossia ⟨la virtù⟩ fa compiere ogni scelta in vista di qualcosa e questo fine è ciò che è moralmente bello), è chiaro che anche il coraggio, essendo una virtù, farà affrontare ⟨all'uomo⟩ le cose paurose in vista di un fine e, conseguentemente, né per ignoranza (giacché piuttosto fa giudicare in modo corretto), né a motivo di un piacere, bensì in quanto è bello, poiché, qualora non sia una cosa bella, ma folle, non l'affronta: ⟨in tal caso⟩ sarebbe vergognoso farlo.

Si è dunque detto in modo piuttosto adeguato, secondo il presente piano di lavoro, riguardo a quali cose e tra quali estremi e per quale motivo il coraggio sia una medietà, e quale potenza abbiano le cose spaventose.

2. Dopo questi argomenti bisogna cercare di fornire una precisazione riguardo alla temperanza e all'incontinenza. L'incontinente si predica in molti sensi. È infatti sia colui che, in certo qual modo, non è stato castigato[15] né curato, proprio
1230 b come si dice «non tagliato» «colui che non è stato tagliato»[16], e tra questi si ha da un lato la capacità, dall'altro l'incapacità (poiché «non tagliato» è sia ciò che «non può essere tagliato», sia ciò che, per quanto lo potesse, «non è stato tagliato»). Nello stesso modo anche la nozione di «incontinente». Ed infatti è sia ciò che per natura non è in grado di ricevere un castigo, sia ciò che per natura lo è, ma non è stato castigato riguardo a quegli errori rispetto ai quali agisce rettamente l'uomo moderato, come appunto accade nel caso dei bambini: essi vengono detti incontinenti secondo questo tipo d'incontinenza. In un altro senso ancora sono detti incontinenti coloro che sono difficilmente guaribili o che sono inguaribili del tutto per mezzo di un castigo. Essendo dunque l'incontinenza predicata in più sensi, è evidente che ⟨gli incontinenti⟩ hanno a che fare con certi piaceri e certi dolori e che differiscono tra loro e rispetto ad altri ⟨viziosi⟩ nell'essere

15. L'ἀκόλαστος («incontinente») è dunque visto come ὁ ... μὴ κεκολασμένος, in connessione etimologica con il verbo κολάζω («castigare»).

16. Rispettivamente: ἄτμητος (come ἀκόλαστος) e μὴ τετμημένος (come μὴ κεκολασμένος); cfr. la nota precedente.

disposti in un certo modo riguardo a quei piaceri ed a quei dolori. (Abbiamo prima[17] descritto in quale modo applichiamo metaforicamente il termine «incontinenza»). Alcuni chiamano «insensibili» coloro che sono in una condizione d'immobilità verso quei piaceri a causa della loro insensibilità[18], altri invece li designano con altri nomi di tal genere. Ma quest'affezione non è affatto nota né diffusa, per il fatto che tutti gli uomini commettono errore piuttosto nell'altro senso e che in tutti il soccombere e l'essere sensibili a tali piaceri è una cosa connaturata. ⟨Gli insensibili⟩ hanno un carattere simile soprattutto a quello delle persone rozze che i commediografi[19] portano in scena e che non si accostano ai piaceri, neppure se moderati e necessari.

Poiché l'uomo moderato ha per oggetto i piaceri, è necessario che egli abbia a che fare anche con certi desideri. Bisogna dunque comprendere quali. Il moderato, infatti, non è moderato riguardo a tutti i desideri, né a tutti i piaceri, bensì rispetto agli oggetti di due sensi, il gusto e il tatto, secondo l'opinione comune, ma in realtà lo è riguardo all'oggetto del tatto: il moderato non ha a che fare con il piacere proveniente dalla vista delle cose belle (lasciando da parte il desiderio sessuale) o con il dolore provocato dalla vista delle cose brutte, né con il piacere o il dolore derivanti dall'ascolto dei suoni armonici o disarmonici, né, inoltre, con i piaceri e i dolori causati dall'olfatto, e derivanti sia da un buon odore, sia da un odore sgradevole. Né si dice che nessuno sia incontinente per il fatto di essere o non essere impassibile[20]. Se dunque uno, vedendo una bella statua o un cavallo o una bella persona, oppure ascoltando qualcuno cantare non volesse né mangiare, né bere, né godere dell'amore, ma contemplare le cose belle ed ascoltare chi canta, non si riterrà che costui sia un incontinente, come neppure coloro che venivano incantati dalle Sirene.

Ma la temperanza e l'incontinenza hanno a che fare con

17. Il riferimento va inteso, con ogni probabilità, ad un passo perduto.
18. Si tratta dell'incapacità di percepire sensazioni: ἀναισθησία.
19. Come, per esempio, il vecchio Cnemone nel *Dyskolos* di Menandro.
20. S'intende, a queste sensazioni.

quei due tipi di oggetti sensibili riguardo ai quali soltanto accade che anche gli animali siano sensibili e provino piacere e dolore, cioè gli oggetti del gusto e del tatto, mentre è evi-
1231 a dente che si trovano tutti più o meno ugualmente in una condizione di insensibilità riguardo agli oggetti degli altri sensi, come l'armonia del suono e la bellezza. È evidente infatti che non provano nulla che sia degno di considerazione alla vista delle cose belle o all'ascolto di suoni armoniosi, a meno che non sia accaduto qualche prodigio; ma ⟨non sono sensibili⟩ neppure verso gli odori buoni o sgradevoli, per quanto abbiano più acuti ⟨degli uomini⟩ tutti i sensi. Ma anche degli odori godono di quelli che li dilettano per accidente, ma non per se stessi. Con l'espressione «non per se stessi» intendo dire quegli odori per l'aspettativa o il ricordo suscitati dai quali proviamo piacere; per esempio, quelli di cibi e di bevande (infatti è a causa di un altro piacere, quello del mangiare e del bere, che ne godiamo), mentre «per se stessi» sono, per esempio, quelli dei fiori. Perciò Stratonico[21] disse in modo appropriato che alcuni odori sono belli, altri invece piacevoli[22]. Poiché gli animali non si sentono attratti verso ogni piacere concernente il gusto, né hanno sensazione delle cose il cui gusto risiede sulla punta della lingua, ma di quante risiede nella gola, questa sensazione assomiglia di più al tatto che al gusto; per questo motivo anche i golosi non si augurano di avere una lingua lunga, bensì la gola di una gru, come Filosseno[23], il figlio di Erisside. Conseguentemente, per parlare in breve, l'incontinenza deve essere posta in relazione con gli oggetti del tatto. Similmente anche l'incontinente ha a che fare con piaceri di tal genere. L'ubriachezza, la voracità, la lascivia, la ghiottoneria e tutti i vizi siffatti concernono le sensazioni di cui abbiamo parlato, e queste sono le parti nelle quali si suddivide l'incontinenza. Nessuno è chiamato incontinente se

21. Contemporaneo di Aristotele, fu musicista; alcuni dei suoi detti sono citati in Ateneo, VIII, 347 f-352 d.

22. Secondo l'emendamento del Casaubon, accolto dal Rackham, si leggerebbe τὰ μὲν ... τὰ δὲ anziché τὰς μὲν ... τὰς δὲ dei manoscritti, e si dovrebbe intendere il primo riferimento ai fiori, il secondo, alle cose da mangiare e da bere.

23. Si tratta, probabilmente, di un personaggio di commedia (Φιλόξενος: «amico degli ospiti»).

eccede riguardo ai piaceri causati dalla vista, dall'udito o dall'olfatto, ma è senza ignominia che rimproveriamo questi errori e in generale gli intemperanti hanno a che fare con tutte le cose verso le quali ⟨gli uomini⟩ non sono detti temperanti: essi non sono incontinenti, ma neppure moderati.

Dunque è insensibile, o in qualunque modo lo si debba chiamare, colui che si trova nella condizione di difettare anche in tutti quei godimenti di cui necessariamente partecipano e provano piacere più o meno tutti gli uomini; colui che invece eccede è incontinente. Tutti, infatti, per natura godono di quelle cose e ne concepiscono il desiderio e non sono, e neppure vengono detti, incontinenti (infatti non eccedono nel goderne di più di quanto si deve, quando le ottengano, e nel dolersi più di quanto si deve quando non le ottengano), né insensibili[24] (poiché non difettano nel provare piacere o dolore, ma piuttosto eccedono).

E poiché esistono un eccesso ed un difetto riguardo a queste cose, è chiaro che esiste anche una medietà e che questa sarà la disposizione migliore e opposta ad entrambi gli estremi. Di conseguenza, se la moderazione è la migliore disposizione riguardo a ciò con cui ha a che fare l'incontinente, lo stato intermedio concernente le sensazioni piacevoli di cui si è parlato sarà la moderazione, che è una via di mezzo tra l'incontinenza e l'insensibilità; l'eccesso sarà l'incontinenza; il difetto o sarà senza nome, oppure sarà denotato con i nomi di cui si è detto. È nella successiva trattazione sulla temperanza e sull'intemperanza che dovremo distinguere in modo più dettagliato riguardo al genere dei piaceri.

3. Anche intorno alla mitezza e alla durezza di carattere bisogna ragionare nello stesso modo; e infatti vediamo che l'uomo mite ha a che fare con il dolore che sorge dall'impetuosità, per il fatto di essere disposto in un certo modo nei

24. Il termine greco ἀνάλγητοι, da intendere etimologicamente come «insensibili al dolore», è qui usato probabilmente come equivalente di ἀναίσθητοι (cfr. *supra*, 1130 b 15).

confronti di esso. Abbiamo descritto nel nostro schema[25] e contrapposto all'irascibile, al duro di carattere e al rozzo (poiché tutte le caratteristiche di tal genere appartengono alla stessa disposizione), l'uomo servile e l'indifferente[26], poiché è più o meno con questi termini che si designano coloro che non muovono la loro impetuosità neppure per le cose per le quali si deve, ma che facilmente si lasciano insultare e sono umili di fronte agli atti di disprezzo verso di loro; infatti il provare rapidamente e impetuosamente questo dolore che chiamiamo impetuosità è contrapposto al provarlo appena e lievemente, ed il provarlo per molto tempo al provarlo per poco tempo. Poiché, come abbiamo detto per gli altri casi, anche in questo esistono un eccesso e un difetto (infatti la persona dura di carattere è tale da provare questa affezione troppo rapidamente, in misura più grande, per più tempo ⟨di quanto si deve⟩ e quando non si deve e con le persone con le quali non si deve e per molti motivi; al contrario, invece, la persona servile), è chiaro che esiste anche chi si trova nella via di mezzo di questa ineguaglianza. Perciò, dato che entrambe quelle disposizioni sono sbagliate, è evidente che equa sarà la disposizione intermedia tra quelle: essa non è né precipitosa, né troppo lenta, né si adira con le persone con le quali non bisogna, né manca di adirarsi con quelle con le quali bisogna. Conseguentemente, poiché la mitezza è la migliore disposizione riguardo a queste affezioni, anche la mitezza sarà uno stato intermedio e colui che è mite sarà a metà strada fra il duro di carattere e il servile.

4. Anche la magnanimità, la magnificenza e la generosità sono degli stati intermedi. La generosità concerne l'acquisizione e la perdita di ricchezze[27]. Colui che infatti si compiace di ogni acquisizione più di quanto si deve e si addolora di ogni perdita più di quanto si deve, è avaro, mentre chi prova

25. Cfr. II, 3, 1220 b 37-1221 a 12 e 1221 b 12-15.
26. Etimologicamente: «che non si adira» (ἀόργητος), contrapposto a ὀργίλος, «irascibile».
27. Sui χρήματα e la virtù ad essi relativa, cfr. *Eth. Nic.*, IV, 1, 1119 b segg.; sulla prodigalità e l'avarizia, *ibidem*, IV, 3.

sia l'uno che l'altro sentimento meno di quanto si deve è prodigo e colui che li prova come si deve, generoso. Per «come si deve» intendo questo, sia in questi casi che negli altri, ossia «come la retta regola ⟨ordina⟩». Poiché l'avaro ed il prodigo si hanno nell'eccesso e nel difetto, ma laddove si hanno gli estremi c'è anche la via di mezzo e questa è la cosa migliore, e poiché per ciascuna specie ⟨di azione⟩ una sola è la cosa migliore, è necessario che la generosità sia uno stato intermedio tra prodigalità ed avarizia, concernente l'acquisizione e la perdita di ricchezze. (I χρήματα e l'arte di procurarseli[28] si intendono in due sensi. Un uso dell'oggetto posseduto, come un calzare o una veste, è «in se stesso», mentre un altro è «per accidente», tuttavia non come se uno si servisse del calzare come di una bilancia, bensì come la vendita e il noleggio: ⟨in tal caso⟩ infatti ⟨colui che ne ha bisogno⟩ ne fa uso in quanto calzare). La persona avida di ricchezze è quella che si affanna per il denaro, e il denaro è cosa del possesso, invece che dell'uso accidentale; ma l'avaro potrà essere anche prodigo riguardo al modo accidentale dell'arricchimento; ed infatti è nell'acquisizione secondo natura della ricchezza che persegue l'accrescimento; il prodigo difetta delle cose necessarie; il generoso invece fa dono del superfluo. Le specie di questi ⟨vizi⟩ si denominano in modo diverso in base al più ed al meno riguardo alle parti: per esempio, l'avaro è detto parco, tirchio e avido, ed è parco nel non elargire, avido nell'accettare qualsiasi cosa, mentre tirchio è colui che è attentissimo alle piccole cose, e imbroglione e frodatore è l'ingiusto secondo avarizia. Similmente rientrano nella nozione di «prodigo» anche il dissipatore, che è prodigo nello spendere disordinatamente, e lo scriteriato, che lo è invece nel non tollerare il dolore derivante dal calcolo ⟨del denaro⟩[29].

5. Riguardo alla magnanimità bisogna definire la sua peculiarità partendo dalle caratteristiche che si attribuiscono ai

28. La χρηματιστική.

29. Nella traduzione non si può rendere il gioco di parole che si instaura fra i termini ἀλόγιστος («scriteriato») e λογισμός («calcolo»).

magnanimi. Proprio come per le altre cose che, secondo una loro vicinanza e similarità fino ad un certo punto, quando vanno oltre sfuggono, la stessa cosa è accaduta anche per la magnanimità. Perciò talvolta coloro che hanno un carattere opposto ⟨a quello del magnanimo⟩ si arrogano la stessa caratteristica, come fa il prodigo con il generoso, il superbo con il serio, il temerario con il coraggioso: essi hanno per oggetto le stesse azioni e sono vicini fino ad un certo punto, come il coraggioso è in grado di affrontare dei pericoli e lo è anche il temerario, ma il primo in un modo, il secondo, invece, in un altro; e grandissima è la differenza fra questi modi. Diciamo «magnanimo» secondo la denominazione della parola, facendolo consistere in una sorta di grandezza dell'anima e della capacità. Di conseguenza il magnanimo sembra essere simile sia al serio che al magnifico, poiché[30] ⟨la magnanimità⟩ pare accompagnarsi a tutte le virtù. Ed infatti è cosa degna di lode giudicare rettamente tra i beni quelli grandi e quelli piccoli; è poi opinione comune che siano grandi quelli che persegue colui che possiede la migliore disposizione verso tali cose. Ma la migliore è la magnanimità; e la virtù concernente ogni singola cosa giudica rettamente il bene maggiore e quello minore, proprio ciò che ordinerebbero l'uomo saggio e la virtù[31], cosicché tutte le virtù la seguono, oppure essa segue tutte le virtù.

Inoltre è opinione comune che essere incline al disprezzo sia proprio dell'uomo magnanimo. Ciascuna virtù rende in-
1232 b clini al disprezzo delle cose che sono grandi contro la ragione, come il coraggio ⟨rende un uomo sprezzante⟩ dei pericoli (poiché egli ritiene che considerare[32] un pericolo una cosa importante faccia parte di ciò che è vergognoso e che il numero non sia affatto una cosa temibile), l'uomo moderato, dei piaceri

30. Nell'edizione di Walzer-Mingay è accolta l'ipotesi di una corruzione e di una lacuna. Nella traduzione si è seguito il testo del Rackham: ὅτι.

31. Il testo è probabilmente corrotto: «non est integer locus» (Susemihl). Tra i vari interventi filologici, si segnalano quello dello Spengel, che propone di espungere al r. 37 καὶ ἡ ἀρετή e quelli del Richards: καὶ ἡ ⟨τοιαύτη⟩ ἀρετή oppure καὶ ἡ φρόνησις.

32. Non si è seguito il testo di Walzer-Mingay (con l'integrazione al r. 1 di ⟨οὐδὲν⟩), ma quello del Rackham, che accoglie la congettura ⟨ἡγεῖσθαι⟩ del Solomon.

grandi e numerosi e l'uomo generoso, dei beni materiali. Ma questa caratteristica[33] è comunemente ritenuta propria del magnanimo per il fatto che egli si dà cura di poche cose e quando siano grandi, e non perché lo sembrano a un altro qualsiasi; e un uomo magnanimo si preoccuperà maggiormente dell'opinione di una sola persona virtuosa che di quella di molte persone qualunque, proprio nel modo in cui Antifonte, pur condannato, disse ad Agatone che lodava il suo discorso di difesa[34]. E la noncuranza si ritiene che sia soprattutto un sentimento caratteristico del magnanimo. D'altra parte, per quanto riguarda l'onore, la vita e la ricchezza, cose per le quali generalmente si ritiene che gli uomini si diano cura, nessuna di quelle è oggetto della preoccupazione ⟨del magnanimo⟩, tranne l'onore: egli si addolorerebbe di essere disonorato e governato da una persona indegna, e il suo più grande piacere è di ottenere ⟨l'onore⟩.

Dunque si potrebbe così pensare che egli si comporti in modo addirittura contraddittorio: il fatto di curarsi moltissimo dell'onore, da un lato, e di disdegnare la moltitudine e la sua opinione, dall'altro, non vanno d'accordo. Ma bisogna parlare di quest'aspetto facendo una distinzione. L'onore è grande e piccolo in due sensi: esso differisce o per l'essere conferito da gente qualsiasi o per esserlo da persone degne di considerazione, ed inoltre per il motivo per cui è conferito. Esso infatti è grande non solo per il numero di coloro che lo conferiscono e per la loro qualità, ma anche per l'essere pregevole; e veramente sono pregevoli e degni di sollecitudine le cariche pubbliche e tutti quegli altri beni che sono davvero grandi, cosicché non esiste nessuna virtù senza grandezza; per questo ciascuna ⟨virtù⟩ sembra rendere ⟨gli uomini⟩ magnanimi riguardo a ciò di cui ognuna di esse è virtù, come appunto abbiamo detto[35].

Tuttavia esiste una sola magnanimità a fianco delle altre

33. Ossia l'essere sprezzanti.

34. Su Antifonte (posto sotto accusa come uno dei capi della rivolta ateniese del 400 a. C.) si veda TUCIDIDE, VIII, 68. Quanto ad Agatone, si tratta presumibilmente del poeta tragico che compare nel *Simposio* di Platone.

35. Cfr. *supra*, 1232 a 39.

virtù, cosicché colui che la possiede deve essere detto magnanimo in un senso particolare.

Poiché alcuni dei beni sono degni di onore, mentre altri non lo sono, come si è distinto in precedenza, e tra i beni di tal genere alcuni sono veramente grandi, altri invece piccoli, e poiché alcuni uomini ne sono degni e se ne ritengono degni, è tra questi uomini che bisogna cercare il magnanimo. È necessario, però, diversificare in quattro modi. È possibile essere degni di grandi cose e considerarsene degni; esistono poi cose piccole e si può essere e ritenersi degni di tali cose, ma è possibile anche il contrario per ciascuno di quei due casi: colui il quale è tale da essere degno di piccole cose potrebbe ritenere se stesso degno di cose grandi, ossia di beni tenuti in onore, mentre colui che è degno di grandi cose potrebbe ritenersi degno di cose piccole. Chi, pertanto, è degno di piccole cose, ma si ritiene degno di cose grandi, è biasimevole (è infatti insensato e non bello ottenere ciò che è oltre il merito), ma biasimevole è anche chi, pur essendo degno di tali beni, non si ritiene degno di parteciparne. Resta allora un contrario ad entrambi questi estremi: colui che, essendo degno di grandi cose, se ne ritenga anche degno, ed abbia un valore tale quale ritiene di possedere: costui è lodevole e si trova nella via di mezzo tra quegli estremi.

Poiché dunque la magnanimità è la disposizione migliore riguardo alla scelta ed all'uso dell'onore e degli altri beni oggetto d'onore e poiché assegniamo a questo, e non alle cose utili, il magnanimo, e contemporaneamente questa medietà è anche la più lodevole, è chiaro che anche la magnanimità sarà una medietà[36]. Tra gli estremi, come abbiamo descritto nello schema, quello nella direzione di ritenere se stessi degni di grandi beni, pur non essendolo, è la vanità (infatti diciamo vanitose le persone che hanno tale caratteristica e che ritengono di essere degne di grandi cose, pur non essendolo), mentre l'altro, concernente il non ritenersi degni di grandi cose,

36. Non si è seguita la punteggiatura dell'edizione di Walzer-Mingay, ma quella del Rackham, che stabilisce un punto fermo al r. 9, dopo εἴη.

pur essendolo, è la pusillanimità: pusillanime[37] è comunemente considerato chi non si ritiene degno di nulla di grande, pur possedendo egli qualità grazie alle quali a buon diritto potrebbe esserne considerato degno, cosicché è necessario che la magnanimità sia una via di mezzo tra la vanità e la pusillanimità. Il quarto tipo, tra quelli che abbiamo definito, non è né del tutto biasimevole né magnanimo, non avendo a che fare con nessuna grandezza: egli non è degno né si ritiene degno di grandi cose e per questo non è contrario ⟨al magnanimo⟩. Tuttavia il ritenere se stessi degni di piccole cose, essendo degni di cose piccole, si potrebbe considerare il contrario del ritenersi degni di grandi cose, essendo degni di cose grandi. Ma ⟨chi è tale⟩ non è contrario ⟨al magnanimo⟩, per il fatto che non è neppure biasimevole (infatti egli è come la ragione gli comanda); e per natura ha lo stesso carattere del magnanimo, perché entrambi ritengono se stessi degni delle cose di cui sono degni; ed egli potrebbe anche diventare magnanimo (infatti si riterrà degno delle cose di cui lo è), mentre il pusillanime che, pur avendo a portata di mano beni grandi secondo il merito, non se ne ritiene degno, che cosa farebbe, se fosse degno di beni piccoli? O sarebbe vanitoso, considerandosi degno di beni grandi, oppure si considererebbe degno di beni ancora più piccoli[38].

Perciò nessuno potrebbe chiamare pusillanime chi, essendo un meteco, non si ritenesse degno di comandare e si sottomettesse all'autorità, bensì colui che si comportasse così essendo nobile di nascita ed attribuendo grande importanza al comandare.

6. Anche il magnifico non ha per oggetto un'azione qualsiasi e una qualsiasi scelta, ma la spesa, a meno che non parliamo per metafora: senza spesa non esiste la magnificenza. Ciò che è conveniente infatti risiede nell'ornamento e l'ornamento, d'altra parte, non deriva da spese qualsiasi,

37. Si è accolto l'emendamento di Fritzsche: μικρόψυχος, anziché il tràdito μικροψύχου (Rackham).

38. Il senso del passo risulta piuttosto oscuro e bisogna presupporre una lacuna (cfr. RACKHAM, p. 346).

ma si ha nell'oltrepassare ciò che è necessario. Pertanto colui che in una spesa grande è proclive a scegliere la grandezza conveniente e che anche nell'occasione di un tale piacere mira ad una siffatta medietà, è magnifico[39]. Colui che invece ⟨spende⟩ eccedendo ed in modo inappropriato[40], 1233 b non ha nome; tuttavia le persone che vengono chiamate prive di gusto e spaccone hanno una certa affinità[41] ⟨con costoro⟩. Per esempio, se qualcuno che sia ricco ritiene, spendendo per le nozze della persona amata, che gli si convengano preparativi come se offrisse un banchetto ai devoti del buon genio, costui è un meschino, e chi accoglie ospiti di tal genere in quel modo e non lo fa né in vista di una buona reputazione, né a causa di una carica, costui è simile allo spaccone, mentre chi lo fa secondo il merito e come la ragione comanda, è magnifico: ciò che è conveniente è conforme al merito, poiché non è conveniente nulla di ciò che al merito è contrario. Ma bisogna che sia conveniente (e infatti è proprio dell'uomo magnifico ciò che è conforme al valore e conveniente)[42] sia riguardo all'oggetto (per esempio, la convenienza riguardo alle nozze di un servo e quella per le nozze di una persona amata sono due cose diverse), sia in relazione a lui[43], se appunto ⟨una cosa è conveniente⟩ in rapporto ad una certa grandezza o a una certa qualità; per esempio si riteneva che la processione che Temistocle condusse ad Olimpia non fosse conveniente a lui, a causa della sua precedente miseria, bensì a Cimone[44].

39. Si è seguita la punteggiatura dell'edizione del Rackham: τοῦ πρέποντος μεγέθους προαιρετικός, καὶ τῆς τοιαύτης μεσότητος καὶ ἐπὶ τῇ τοιαύτῃ ἡδονῇ ὀρεκτικός, μεγαλοπρεπής.

40. Cioè contrario alla convenienza (παρὰ μέλος), intesa nel senso di armonia ed equilibrio. Poco più sopra (r. 35), invece, il concetto di «convenienza» viene espresso con il termine che generalmente lo designa nella sua valenza prettamente morale: τὸ πρέπον.

41. Letteralmente: «una certa vicinanza» (τινὰ γειτνίασιν); cfr. *supra*, 1232 a 21 e *Pol.*, I, 9, 1257 a 2.

42. Il testo presenta una lezione corrotta (rr. 8-9); nella traduzione si è seguita la pur esitante congettura del Richards: δεῖ δὲ πρέπον εἶναι (καὶ γὰρ τοῦ μεγαλοπρεποῦς ⟨τὸ⟩ κατ' ἀξίαν καὶ πρέπον).

43. Inteso come chi agisce.

44. Per questo episodio si veda PLUTARCO, *Them.* 5.

Colui che si pone in rapporto con il merito a seconda di come capita non rientra nel novero di quelli[45].

Similmente anche riguardo alla generosità, poiché una persona può essere né generosa né avara.

7. In generale, anche gli altri singoli stati concernenti il carattere lodevoli o biasimevoli sono alcuni eccessi, altri difetti ed altri ancora medietà di passioni[46]; per esempio l'uomo invidioso e quello malevolo. Infatti, secondo le disposizioni in base alle quali essi sono denominati, l'invidia consiste nel provare dolore riguardo alle persone che sono meritatamente in una condizione di prosperità, mentre la passione del malevolo è in sé senza nome, ma è chiaro che si tratta di colui che prova piacere per le disgrazie immeritate; a metà strada fra questi estremi stanno la persona incline allo sdegno e ciò che gli antenati chiamavano «sdegno», ossia il provare dolore per le disgrazie e per i successi immeritati ed il gioire, invece, di quelli meritati: per questo si ritiene che la Nemesis[47] sia anche una divinità.

Il pudore è la via di mezzo tra l'impudenza e la timidezza: colui che non si preoccupa dell'opinione di nessuno è impudente, e colui che si dà pensiero di quella di tutti è timido, mentre colui che invece si cura dell'opinione delle persone che appaiono oneste, è pudico.

L'amichevolezza è uno stato intermedio tra l'animosità e l'adulazione, poiché colui che nei desideri si adegua facilmente a tutti quelli che hanno rapporti con lui è un adulatore, e chi si oppone a tutti i desideri è una persona animosa, mentre chi non asseconda né contrasta ogni piacere, ma ⟨acconsente⟩ a ciò che sembra la cosa migliore fra tutte, è amico.

La serietà è la via di mezzo tra la superbia e la compiacenza; colui che infatti vive senza riguardi per il prossimo, ma è incline al disprezzo, è superbo, mentre chi in ogni cosa si rapporta agli altri o si pone anche al di sotto di tutti è compia-

45. Si è seguito il testo del Rackham, che accoglie l'espunzione di [δ] (Fritzsche).
46. Sono le μεσότητες παθητικαί.
47. E appunto «sdegno» è il significato del termine greco νέμεσις.

cente e, invece, chi ha riguardi per gli altri in alcune cose, ma non in altre, e si comporta così verso coloro che ne sono degni, è serio.

L'uomo veritiero e semplice, e che viene chiamato «autentico»[48], è a metà strada fra il dissimulatore e il millantatore. Colui che, infatti, mente consapevolmente contro se stesso
1234 a sminuendosi è un dissimulatore, colui che esagera nella direzione del meglio è un millantatore, mentre chi ⟨parla di sé⟩ come è, è veridico e, secondo Omero, accorto[49]; e in generale quest'ultimo è amante del vero, mentre l'altro tipo lo è del falso.

Anche la facezia è una via di mezzo e l'uomo faceto si trova a metà strada fra la persona rozza e sgarbata ed il buffone. Infatti, come riguardo al nutrimento il delicato di stomaco differisce dall'ingordo per il fatto che l'uno non ingerisce nessun cibo, o comunque una piccola quantità e a stento, mentre l'altro accetta tutto facilmente, così il rozzo sta in rapporto con l'uomo volgare e buffone. Il primo non accetta nessuno scherzo, se non con difficoltà, mentre il secondo accetta tutto facilmente e con piacere.

Invece non bisogna fare né l'una né l'altra cosa, bensì accettare alcuni scherzi ed altri no, e farlo in conformità con la ragione: questo è l'uomo faceto. La dimostrazione è la stessa: l'arguzia di tal genere, cioè non quella che diciamo per metafora, è una disposizione ottima e la medietà è lodevole, mentre gli estremi sono biasimevoli. Essendo due le specie dell'arguzia (poiché l'una consiste nel dilettarsi di ciò che fa ridere, anche se rivolto contro noi stessi, qualora sia una cosa divertente, e una di queste è il motteggio, mentre l'altra consiste nella capacità di produrre cose di tal genere), queste specie sono diverse fra di loro, tuttavia entrambe sono delle medietà. Infatti colui che giudica rettamente[50] chi è capace di

48. Etimologicamente: «tale quale è» (αὐθέκαστος, da αὐτός e ἕκαστος) e quindi: «semplice», «schietto».

49. In greco: πεπνυμένος (participio perfetto da πνέω: «ispirato»).

50. Si è seguito il testo dell'edizione di Walzer-Mingay, che al r. 19 accoglie la breve integrazione del Casaubon: ⟨ὁ⟩ εὖ κρίνων, anziché l'emendamento ὁ δυνάμενος (per il tràdito τὸν δυνάμενον) di Sylburg al r. 18.

produrre cose tali che per esse proverà piacere, anche qualora ciò che suscita il riso sia rivolto verso lui stesso, costui si troverà nella via di mezzo tra l'uomo volgare e l'uomo freddo. Questa definizione è migliore di quella secondo cui la cosa detta non deve procurare dolore a chi è oggetto del motteggio, chiunque egli sia, poiché bisogna piuttosto piacere a chi si trova nella posizione intermedia: costui infatti giudica rettamente.

Tutte queste medietà sono degne di lode, ma non sono virtù, né le disposizioni ad esse contrarie sono vizi, poiché non comportano una scelta. Tutti questi stati invece rientrano nelle distinzioni delle passioni: ciascuno di essi è una passione. Ma per il fatto di essere naturali, esse contribuiscono alle virtù naturali; come sarà detto nel seguito della trattazione[51], infatti, ciascuna virtù esiste in un certo modo sia per natura che in un'altra maniera, cioè accompagnata da saggezza. Perciò l'invidia contribuisce all'ingiustizia (infatti le azioni da essa derivanti sono dirette contro un'altra persona), lo sdegno, invece, alla giustizia ed il pudore alla moderazione ed anche per questo definiscono la moderazione nell'ambito di questo genere[52]; l'uomo sincero poi e quello falso sono, rispettivamente, l'uno saggio e l'altro folle.

Il giusto mezzo è opposto agli estremi più di quanto quelli lo siano fra di loro, poiché la via di mezzo spesso non si ha in unione con nessuno dei due estremi, mentre questi spesso si hanno in unione fra di loro e gli stessi uomini talvolta sono codardo-ardimentosi[53], talvolta sia prodighi che avari e, in generale, viziosamente non uniformi. Qualora infatti siano virtuosamente mancanti di uniformità, allora si trovano ad essere nel giusto mezzo, poiché, in un certo senso, la via di mezzo contiene gli estremi.

Non sembra che l'opposizione esistente tra il mezzo e gli estremi sia la stessa per entrambi, ma ora ⟨l'opposizione più grande⟩ si ha per eccesso, ora per difetto. Le cause

51. Lo sviluppo di questa affermazione non si trova nell'*Etica Eudemea*, ma in *Eth. Nic.*, VI, 13, 1144 b 1-17.
52. Quello delle passioni.
53. Questo il significato del composto greco θρασύδειλοι.

di ciò sono le due menzionate precedentemente[54]: la scarsità del numero, per esempio quello delle persone insensibili alle cose piacevoli, ed il fatto che l'errore al quale si tende maggiormente sembra essere più opposto ⟨al medio⟩; in terzo luogo viene il fatto che l'estremo che è più simile ⟨al medio⟩ sembra meno contrario ad esso, come è il caso della temerarietà rispetto al coraggio e della prodigalità rispetto alla generosità.

Abbiamo dunque trattato a sufficienza le altre virtù degne di lode; bisogna oramai parlare della giustizia.

54. Cfr. II, 5, 1222 a 22-b 4.

[Si omettono i libri QUARTO, QUINTO e SESTO dell'*Etica Eudemea*, coincidenti esattamente con il QUINTO, SESTO e SETTIMO dell'*Etica Nicomachea*, ai quali si rinvia].

LIBRO SETTIMO

1. Intorno all'amicizia[1] — la sua natura e la sua qualità, la natura dell'amico e se l'amicizia si predichi in uno solo o in più sensi e, nel caso in cui si predichi in più sensi, quanti essi siano, inoltre come bisogna trattare l'amico e che cosa sia il giusto relativo all'amicizia — si deve ora indagare non meno che intorno alle cose che sono belle e desiderabili per i caratteri ⟨degli uomini⟩. Si ritiene dunque che funzione della politica sia soprattutto produrre l'amicizia e si dice che la virtù sia una cosa utile per quel motivo; non è infatti possibile che coloro che subiscono ingiustizia gli uni da parte degli altri siano amici tra di loro. Inoltre tutti affermiamo che il giusto e l'ingiusto concernono soprattutto gli amici (e si ritiene che la stessa persona sia insieme buona e amica, e che l'amicizia sia una disposizione etica), e qualora si voglia fare in modo che ⟨gli uomini⟩ non siano ingiusti, basta renderli amici, poiché gli amici autentici non sono ingiusti ⟨gli uni con gli altri⟩. Tuttavia ⟨gli uomini⟩ non commetteranno ingiustizia neppure qualora siano giusti: pertanto la giustizia e l'amicizia o sono la stessa cosa o sono qualcosa di simile. Oltre a ciò riteniamo che l'amico sia uno dei beni più grandi e l'inimicizia e
1235 a la solitudine la cosa più terribile, poiché tutta la vita ed ogni intimità volontaria si hanno con gli amici; infatti i nostri gior-

1. Si veda su quest'argomento l'intero libro VIII dell'*Etica Nicomachea*, alle cui note si rimanda anche per il commento della terminologia concernente il campo semantico della φιλία e per la bibliografia relativa.

ni li trascorriamo con i familiari, con i parenti, con i compagni oppure con i figli, i genitori o la moglie. E il giusto privato in relazione agli amici dipende soltanto da noi, mentre il giusto in relazione al resto degli uomini è stato stabilito per legge e non dipende da noi.

Molte sono le aporie concernenti l'amicizia; prima di tutto ci sono coloro che includono il termine in un'accezione più ampia e lo estendono. Alcuni ritengono che il simile sia amico del suo simile, donde i detti:

> come sempre Dio conduce il simile verso il simile[2];

e

> la cornacchia a fianco della cornacchia[3];
> il ladro conosce il ladro, e il lupo, il lupo[4].

Gli studiosi della natura ordinano anche l'intero mondo naturale assumendo come principio il fatto che il simile si dirige verso il simile, e perciò Empedocle[5] diceva che la cagna stava seduta sulla mattonella, per il fatto che le era assai simile[6].

Alcuni dunque affermano in questo modo il concetto di amicizia; altri invece sostengono che l'opposto è amico dell'opposto. Infatti è ciò che è amato e desiderato che è amico di tutti, e il secco non desidera il secco, bensì l'umido, donde il detto:

> la terra ama la pioggia[7]

e:

> dolce è il cambiamento di tutte le cose[8].

2. Cfr. OMERO, *Od.*, XVII, 218.

3. Il verso, il cui autore è sconosciuto, è citato per intero in *Magna Mor.*, II, 11, 1208 b 9 e, nella variante κολοιὸν ποτὶ κολοιόν, in *Eth. Nic.*, VIII, 2, 1155 a 35 (dove la forma dialettale suggerisce una provenienza dorica).

4. Anche la fonte di questo verso è sconosciuta.

5. Si tratta del filosofo agrigentino (V sec. a. C.) che, secondo la leggenda, si sarebbe gettato nell'Etna per farsi credere un dio.

6. Forse nel colore o nell'immagine rappresentata.

7. Si tratta di una citazione da una tragedia perduta di Euripide; cfr. *Eth. Nic.*, VIII, 2, 1155 b 2.

8. Cfr. EURIPIDE, *Oreste*, 234.

E il cambiamento è un dirigersi verso l'opposto. Invece ciò che è simile è odioso al simile, ed infatti:

> Il vasaio odia il vasaio[9],

e gli animali che traggono nutrimento dagli stessi cibi sono nemici fra di loro.

Di tanto, dunque, distano fra loro questi giudizi ⟨sull'amicizia⟩. Gli uni infatti ritengono che il simile sia amico e il contrario nemico,

> sempre è nemico del più
> il meno e dà inizio al giorno dell'odio[10],

ed inoltre anche i luoghi dei contrari sono separati, mentre è opinione comune che l'amicizia porti all'unione; altri, invece, ritengono che i contrari siano amici ed Eraclito[11] biasima il poeta che scrisse:

> che la contesa possa scomparire dalla terra e dal cielo[12],

poiché non potrebbe esserci armonia se non vi fossero l'acuto e il grave e neppure gli animali, se non vi fossero la femmina ed il maschio che sono dei contrari.

Queste sono dunque le due opinioni intorno all'amicizia, ma troppo generali e di tanto distanti ⟨fra loro⟩; ce ne sono però altre più vicine e pertinenti ai fatti che si osservano. Alcuni ritengono che non sia possibile che siano amici gli uomini cattivi, ma soltanto quelli buoni; per certi altri sarebbe strano il fatto che le madri non amassero i loro figli (questo tipo di affetto, come vediamo, esiste anche fra gli animali; almeno, essi scelgono di morire per i loro piccoli); ad altri ancora sembra che amico sia soltanto ciò che è utile. Ne sarebbe una prova il fatto che tutti gli uomini lo perseguono ed allontanano anche dalle loro persone ciò che è inutile (come diceva Socrate il Vecchio[13], citando ad esempio la saliva, i capelli e le unghie) ed il fatto che gettiamo via le parti inutili

9. Per questo concetto, cfr. ESIODO, *Le opere e i giorni*, 25.
10. Cfr. EURIPIDE, *Phoen.*, 539 seg.
11. Il celebre filosofo di Efeso (VI-V sec. a. C.).
12. Cfr. OMERO, *Il.*, XVIII, 107.
13. Cfr. I, 5, 1216 b 3.

e, alla fine, anche il corpo, quando sia morto, poiché il cadavere è inutile (coloro, invece, per i quali è utile lo conservano, come in Egitto[14]). Tutti questi argomenti sembra che siano in contrasto fra di loro. Il simile è inutile al simile e l'opposizione si trova alla massima distanza dalla similarità, e il contrario è la cosa più inutile al suo contrario: infatti il contrario distrugge il contrario. Inoltre alcuni ritengono che acquisire un amico sia una cosa facile; altri, invece, che l'arrivare a conoscerne qualcuno sia la cosa più rara, e che non sia possibile senza la sfortuna (tutti vogliono sembrare amici di coloro che si trovano in una condizione di prosperità); altri ancora sono convinti di non doversi fidare neppure di coloro che ci restano a fianco nelle sventure, perché ingannano e simulano al fine di ottenere, grazie al loro starci vicini quando siamo sventurati, la nostra amicizia quando siamo di nuovo fortunati. 1235 b

2. Bisogna pertanto accogliere quel ragionamento che contemporaneamente spiegherà al meglio le opinioni intorno a questi argomenti e risolverà le aporie e le contraddizioni. Il che avverrà qualora sia evidente che le opinioni contraddittorie sono ragionevoli; tale ragionamento infatti sarà soprattutto in accordo con i fatti osservati. La conseguenza, qualora ciò che viene detto sia vero in un senso, ma non in un altro, è che le contraddizioni resistono.

Comporta un'aporia anche la domanda se ciò che è oggetto d'amicizia sia ciò che è piacevole o ciò che è buono. Se siamo amici di ciò che desideriamo, e soprattutto l'amore ha una tale caratteristica (infatti nessuno «che non voglia sempre bene è innamorato»[15]), e il desiderio ha per oggetto ciò che è piacevole, allora l'oggetto d'amicizia è ciò che è piacevole; se invece di ciò che vogliamo, è ciò che è buono; ma il piacevole e ciò che è buono sono due cose diverse.

Riguardo a questi argomenti ed agli altri affini ad essi, bisogna tentare di distinguere prendendo questo punto di

14. Si allude, evidentemente, al costume egiziano dell'imbalsamazione.
15. Cfr. EURIPIDE, *Tr.*, 1051.

partenza. Ciò che è oggetto di appetito e di volontà o è un bene oppure è il bene apparente. Anche per questo ciò che è piacevole è oggetto di appetito, poiché esso appare come una forma di bene: alcuni hanno l'opinione che lo sia, mentre ad altri appare ⟨tale⟩, anche qualora non abbiano questa opinione; infatti l'apparenza e l'opinione non risiedono nella stessa parte dell'anima. Tuttavia è chiaro che sia il bene che il piacevole sono oggetto di amicizia.

Dopo questa distinzione, bisogna accogliere un'altra ipotesi. Tra i beni alcuni sono beni in assoluto, altri invece lo sono per qualcuno, ma non in assoluto. E le stesse cose sono in assoluto buone e in assoluto piacevoli. Infatti diciamo che sono buone in assoluto per il corpo quelle cose che giovano al corpo sano, mentre non lo diciamo delle cose che sono buone per un corpo malato, come le medicine e le operazioni chirurgiche. Similmente sono piacevoli in assoluto per il corpo quelle cose che lo sono per un corpo sano e integro, come il vedere nella luce e non nell'ombra, per quanto si dia il caso contrario per chi soffre di oftalmia. E il vino non è più piacevole per chi ha il palato rovinato dall'ubriachezza, poiché talvolta mescono loro[16] dell'aceto, ma quello che lo è per il gusto incorrotto. Similmente, anche nel caso dell'anima, ⟨le cose piacevoli⟩ non sono quelle piacevoli per i bambini e gli animali, ma quelle che lo sono per gli adulti; sono queste, almeno, quelle che scegliamo ricordandoci di entrambe le cose. Come un bambino o un animale si rapportano ad una persona adulta, così l'uomo malvagio e lo stolto si rapportano al virtuoso ed al saggio. Per questi ultimi sono piacevoli le cose conformi alle loro disposizioni, ossia le cose buone e moralmente belle.

Poiché, dunque, il bene si intende in più sensi (infatti diciamo che una cosa è buona per il fatto di essere tale, un'altra, invece, perché è vantaggiosa e utile) ed inoltre il piacevole è sia ciò che è piacevole in assoluto e buono in assoluto, sia ciò che è piacevole per qualcuno o buono apparentemente, allora come anche nel caso degli oggetti inanimati è possibile

16. S'intende, agli ubriaconi.

che scegliamo una cosa e le siamo affezionati a causa di ciascuno di questi motivi, così anche per l'uomo. Una persona infatti ⟨la scegliamo e le vogliamo bene⟩ perché ha un certo carattere e per la sua virtù, un'altra perché è utile e vantaggiosa, un'altra ancora perché è piacevole e a causa del piacere. ⟨Un uomo⟩ dunque diventa amico quando, essendo oggetto di amicizia, ricambi ⟨l'altro⟩ a sua volta e di questo essi siano in qualche modo consapevoli.

È pertanto necessario che vi siano tre specie di amicizia e che non si predichino tutte rispetto ad una sola cosa, né come specie di un solo genere, né affatto per omonimia. Infatti ⟨queste specie⟩ sono predicate in rapporto ad un solo tipo di amicizia, cioè quella primaria, come è anche per il termine «medico»: diciamo «medici» sia la mente sia la mano sia lo strumento sia l'opera, ma in senso proprio chiamiamo solo ciò che è primo. «Primo» è ciò la cui definizione si trova in noi; per esempio, uno strumento medico è quello di cui si potrebbe servire un medico, ma nella definizione di medico non è implicita quella dello strumento. Perciò in ogni caso si ricerca ciò che è primo; e per il fatto che ciò che è universale è primo, gli uomini intendono che anche ciò che è primo sia universale, ma questo è falso. Di conseguenza, anche riguardo all'amicizia essi non possono render conto di tutti i fatti osservati. Non essendo adatto ⟨a tutti i casi⟩ un solo termine, non credono che le altre forme di amicizia siano amicizia; tuttavia lo sono, ma non lo sono nello stesso modo; ma quando la prima forma di amicizia non si accordi ⟨con quelle⟩, affermano che le altre non sono affatto forme di amicizia, ritenendo che sarebbe universale se davvero fosse la prima. Invece le specie dell'amicizia sono molte; esse rientrano tra le cose già dette[17], poiché abbiamo distinto i tre sensi in cui l'amicizia si predica: quella a causa di virtù, quella a causa dell'utile e quella a causa di ciò che è piacevole.

Tra queste, l'amicizia dovuta all'utile è quella della maggior parte delle persone (infatti gli uomini sono amici l'uno

17. Cfr. *supra*, rr. 7-17.

dell'altro per il fatto di essere utili e fino a questo punto, come dice il proverbio:

> o Glauco, il guerriero alleato è un amico finché si combatte

e

> gli Ateniesi non conoscono più i Megaresi),

l'amicizia dovuta al piacere è dei giovani (è al piacere che essi sono sensibili; perciò l'amicizia dei giovani è facile al muta-
1236 b mento: mutando i caratteri a seconda dell'età, muta anche ciò che è piacevole), mentre quella conforme a virtù è l'amicizia degli uomini migliori.

Da queste considerazioni risulta evidente che la prima forma di amicizia, quella dei virtuosi, è amicizia reciproca e reciproca scelta. Ciò che è oggetto di amicizia è caro a colui che è amico, ed anche colui che è amico è caro all'oggetto della sua amicizia[18].

Questo tipo di amicizia, dunque, si ha soltanto nell'uomo (egli soltanto ha percezione della scelta). Invece gli altri tipi di amicizia si hanno anche tra gli animali. Ed infatti l'utilità, in piccola misura, esiste evidentemente sia nel rapporto tra gli animali domestici e l'uomo che tra gli animali stessi, come Erodoto[19] dice che lo scricciolo è amico del coccodrillo e gli indovini parlano dell'appollaiarsi insieme e separatamente ⟨degli uccelli⟩. Anche i cattivi saranno amici tra di loro sia a causa dell'utile che del piacevole. Alcuni però negano che siano amici perché non appartiene loro il primo tipo di amicizia: il cattivo commetterà ingiustizia verso il cattivo e coloro che subiscono ingiustizia non sono amici tra loro. Essi provano un sentimento di amicizia, per quanto non secondo l'amicizia primaria, poiché nulla impedisce che lo provino secondo le altre specie. Si sopportano reciprocamente, pur

18. Il testo è incerto; si è seguita l'edizione del Rackham (φίλος δὲ τῷ φιλουμένῳ καὶ αὐτὸς ὁ φιλῶν).

19. Cfr. ERODOTO, II, 68. Sulle abitudini dello scricciolo si veda lo stesso ARISTOTELE, *Hist. anim.*, IX, 6, 6.

essendo danneggiati, a causa del piacere nel quale[20] siano intemperanti; ma qualora si esamini con attenzione, non sembra che siano amici neppure coloro che provano amicizia reciprocamente a causa del piacere, perché non si tratta dell'amicizia primaria. Quella infatti è salda, mentre questa è instabile. Ma quest'amicizia, come è stato detto, non è quella primaria, bensì una specie da essa derivante. Perciò applicare il termine di «amico» soltanto in quel senso, è fare violenza ai fatti osservati ed è necessario parlare per paradossi; tuttavia è impossibile ⟨comprendere⟩ tutte le forme d'amicizia secondo un'unica definizione. Resta pertanto che per un verso soltanto quella prima forma sia amicizia, ma che per un altro verso lo siano tutte, non in quanto omonime e in rapporto tra loro per caso, né secondo una sola specie, ma piuttosto in quanto in rapporto con un solo termine.

Poiché la stessa cosa è assolutamente buona ed assolutamente piacevole nello stesso tempo, a meno che qualcosa non lo impedisca, e l'amico autentico ed in assoluto è quello del primo tipo ed è tale colui che è scelto per se stesso (egli deve necessariamente essere tale, poiché è necessario che colui per il quale si desiderano i beni a motivo di lui stesso sia desiderabile per se stesso[21]), l'amico autentico è anche piacevole in assoluto; e per questo è opinione comune che ogni sorta di amico sia piacevole.

Inoltre bisogna definire ulteriormente questo argomento, perché le questioni se sia oggetto d'amicizia ciò che è buono per l'individuo oppure ciò che è buono in assoluto, e se l'essere amici secondo attività sia accompagnato da piacere così da essere piacevole anche l'oggetto di amicizia oppure no, richiedono di soffermarsi. Entrambe le questioni devono essere ricondotte allo stesso punto: poiché le cose che non sono dei beni in assoluto, ma sono virtualmente dei mali, si devono fuggire e ciò che non è un bene per l'individuo non ha a che

20. Si è preferito alla lezione dei codici ὡς ἂν l'emendamento del Richards: ἧς ἂν.

21. Il passo è probabilmente corrotto; nella traduzione si è seguito il testo del Rackham: ᾧ γὰρ βούλεταί τις δι' αὐτὸν εἶναι τἀγαθά, ἀναγκη καὶ δι' αὐτὸν αἱρετὸν εἶναι.

fare con lui. Invece ciò che si ricerca è che i beni in assoluto 1237 a siano beni in questo senso. Infatti degno di scelta è ciò che è buono in assoluto, mentre per l'individuo è ciò che è buono per lui stesso; e bisogna che queste due cose si trovino d'accordo. È la virtù che realizza questo; e la politica mira a che ciò si realizzi nei casi in cui non si ha ancora. In quanto esseri umani ci si trova in una buona disposizione e vi si è incamminati (poiché per natura i beni in assoluto sono beni anche per l'essere umano) e lo stesso accade per un uomo piuttosto che per una donna, per uno ben dotato per natura piuttosto che per un inetto, e la strada passa per ciò che è piacevole; è necessario infatti che le cose belle siano piacevoli. Ogni volta che quelle siano in disaccordo, non si è ancora virtuosi in modo perfetto; è possibile che insorga intemperanza, poiché il disaccordo tra il bene ed il piacevole nelle passioni è intemperanza.

Di conseguenza, poiché la prima forma di amicizia è conforme a virtù, anch'essi[22] saranno buoni in assoluto. Questo non perché siano utili, ma in un'altra maniera: il bene per un individuo particolare ed il bene in assoluto sono separati. Similmente avviene anche nel caso di ciò che è vantaggioso, e delle disposizioni: ciò che è vantaggioso in assoluto e ciò che lo è per individui particolari sono cose diverse, proprio come[23] fare ginnastica rispetto all'usare medicine. Di conseguenza anche la disposizione che è la virtù umana ⟨è di due tipi⟩. Poniamo che l'uomo faccia parte degli esseri buoni per natura: la virtù di un essere buono per natura è un bene in assoluto, mentre quella di un essere che non lo è, ⟨è un bene solo⟩ per quello. In una situazione simile si trova dunque anche ciò che è piacevole. A questo punto, infatti, bisogna fermarsi ed indagare se esista una forma di amicizia senza piacere, in che cosa differisca[24] ed in quale mai delle due cose[25] risieda l'essere amici: cioè se ⟨dobbiamo essere amici di una

22. Cioè gli amici secondo questo tipo d'amicizia.
23. Il testo è probabilmente corrotto: † τὸ καλὸν τοιοῦτον †; si è seguita la congettura di Jackson: τοισδὶ, ὃν τρόπον.
24. Dalle altre specie di amicizia.
25. Il bene ed il piacere.

persona⟩ perché è buona, anche qualora non sia piacevole, ma non per quel motivo. Poiché dunque l'essere amici si intende in due sensi[26], forse che ⟨l'essere amici secondo attività⟩, poiché è buono, non appare disgiunto dal piacere? È chiaro che, come nel caso della scienza gli studi e le cognizioni recenti si apprendono soprattutto per il piacere[27], così anche il riconoscimento delle cose familiari, e la ragione è la stessa in entrambi i casi. Per natura, dunque, ciò che è un bene in assoluto è piacevole in assoluto, ed è piacevole per coloro per i quali è un bene. Perciò gli esseri simili immediatamente si dilettano gli uni degli altri e l'uomo è la cosa più piacevole per l'uomo. Di conseguenza, poiché è così per ciò che è imperfetto, è chiaro che lo è anche per ciò che è perfetto; e il virtuoso è perfetto.

Se dunque il provare amicizia secondo attività è una scelta di reciproca conoscenza contraccambiata, congiuntamente al piacere, è chiaro che l'amicizia del primo tipo è, in generale, una scelta contraccambiata delle cose buone e piacevoli in assoluto, perché buone e piacevoli. E l'amicizia stessa è una disposizione dalla quale deriva tale scelta. La sua opera infatti è un'attività e questa non si colloca al di fuori, ma nella persona stessa che prova amicizia, mentre ⟨l'opera⟩ di ogni facoltà è esterna: o in un altro oppure in quanto altro. Perciò il provare amicizia è provare piacere, ma non lo è l'essere oggetto di amicizia. Infatti l'essere oggetto di amicizia è attività di ciò che è passibile di amicizia, mentre ⟨il provare amicizia⟩ lo è anche dell'amicizia e una cosa[28] si trova in ciò che è animato, mentre l'altra[29] anche in ciò che è inanimato: anche gli esseri inanimati sono oggetto di amicizia. Ma poiché l'essere amici secondo attività è trattare l'oggetto dell'amicizia in quanto oggetto dell'amicizia e 1237 b
l'amico è oggetto d'amicizia per l'amico in quanto amico, ma non in quanto musicista o medico, allora il piacere che deriva dalla persona in quanto persona è il piacere dell'ami-

26. Ossia in potenza e in atto.
27. Il senso non è del tutto perspicuo ed è probabile che il testo sia corrotto.
28. Il φιλεῖν.
29. Il φιλεῖσθαι.

cizia. Infatti si prova amicizia per l'altro in quanto è lui, non perché è un altro. Di conseguenza qualora non si provi piacere ⟨nell'amico⟩ in quanto è buono, non si tratta della prima forma di amicizia. Né bisogna che nessuna cosa accidentale costituisca un ostacolo, più di quanto il bene arrechi diletto. E che dire, ⟨nel caso di⟩ una persona dall'odore cattivo? Viene abbandonata: le si vuole bene per benevolenza, ma non si vive insieme con essa.

Questa è dunque la prima forma di amicizia, sulla quale tutti sono d'accordo; ed è sulla base di questa che le altre specie sono considerate ⟨forme di amicizia⟩ e sono oggetto di dispute. È opinione comune che l'amicizia sia una cosa salda, ma soltanto quella lo è. Infatti è saldo ciò che è stato sottoposto a giudizio e le cose che non avvengono rapidamente, né facilmente, fanno il giudizio retto. Un'amicizia salda non è disgiunta da fiducia; e la fiducia non è disgiunta dal trascorrere del tempo. Bisogna infatti mettere alla prova, come dice anche Teognide[30]:

> Non potresti conoscere la mente di un uomo né di una donna,
> prima di averne fatto prova, come se si trattasse di un animale
> [sotto il giogo.

Neppure senza che sia trascorso del tempo si ha l'amico, ma essi vogliono essere amici e tale disposizione soprattutto passa per amicizia. Infatti ogni volta che siano pronti ad essere amici credono non di volerlo, ma di esserlo, per il fatto che si rendono reciprocamente tutti i servigi dell'amicizia. Ma anche nel caso dell'amicizia accade come per le altre cose: non si guarisce se si vuole guarire, cosicché neppure se si vuole essere amici si è già amici. Una prova ne è il fatto che coloro che si trovano in questa condizione senza avere sperimentato ⟨l'amico⟩ sono facilmente esposti alla calunnia; non lo sono nelle cose per le quali si sono dati prova reciproca, ma in quelle per le quali non lo hanno fatto ed ogni volta che i calunniatori producano degli indizi potranno esserne persuasi.

30. Cfr. *Eleg.*, 124-125.

Nello stesso tempo è evidente che quest'amicizia non è possibile tra gli uomini malvagi: il malvagio e l'uomo di cattivi costumi sono diffidenti verso tutti, poiché commisurano gli altri a se stessi. Perciò i buoni sono più facilmente ingannabili, qualora non siano diffidenti grazie all'esperienza. Gli uomini malvagi preferiscono le cose buone per natura all'amico e nessuno ⟨di loro⟩ ama un amico più che le cose materiali. Di conseguenza non sono amici. In questo modo, infatti, non si realizza il detto «comuni sono le cose degli amici», poiché l'amico viene aggiunto alle cose, non sono le cose ad essere aggiunte agli amici.

L'amicizia del primo tipo, pertanto, non si ha tra più persone, perché è difficile metterne alla prova molte: bisognerebbe vivere insieme con ognuna. Né dunque bisogna scegliere nello stesso modo riguardo ad una veste e ad un amico; tuttavia sembra che in tutti gli àmbiti sia caratteristica dell'uomo assennato scegliere la migliore tra due cose e se da tempo ha fatto uso della veste peggiore, e mai di quella migliore, bisogna che scelga quest'ultima, ma non bisogna scegliere al posto del vecchio amico quello del quale non si sa se sia migliore. L'amico infatti non prescinde dall'esperienza e non è 1238 a
cosa di un solo giorno, ma richiede tempo. Perciò è divenuto proverbio il «medimno di sale»[31]; contemporaneamente, se l'amico sarà amico tuo, bisogna che egli sia non soltanto buono in assoluto, ma anche per te. Un uomo infatti è buono in assoluto per il fatto di essere buono, ma amico perché è buono per un'altra persona, ed è buono ed amico in senso assoluto quando entrambi questi fattori siano in accordo, cosicché la stessa cosa che è buona in assoluto è buona anche per un altro; a meno che egli non sia buono in assoluto per il virtuoso, ma buono per un altro perché è utile. Il fatto di essere amico di molti contemporaneamente impedisce anche di essere amici: non è possibile essere in attività nei confronti di molti contemporaneamente.

Da queste affermazioni risulta evidente che l'amicizia fa

31. Cfr. *Eth. Nic.*, VIII, 4, 1156 b 27.

parte delle cose salde, come la felicità di quelle autosufficienti. Ed è ben detto

la natura è stabile, ma le ricchezze non lo sono[32]

(ma sarebbe più bello dire «virtù» che «natura») e che è il tempo a rivelare l'amico e così le sventure piuttosto che i casi fortunati. Allora è chiaro che «comuni sono le cose degli amici» (quelli soli infatti al posto delle cose buone per natura e di quelle cattive per natura, riguardo alle quali si hanno anche i casi fortunati e le sventure, preferiscono l'essere umano alla presenza e all'assenza, rispettivamente, di quelle cose). La sventura rivela quelli che non sono amici realmente, ma che lo sono a motivo dell'utile. Il tempo, invece, rivela sia gli uni che gli altri: neppure l'⟨amico⟩ utile si rivela rapidamente, ma piuttosto quello piacevole. A parte che neppure quello piacevole in assoluto è rapido a rivelarsi. Gli uomini infatti sono simili ai vini e ai cibi: il sapore dolce di quelli si rivela rapidamente, ma trascorrendo più tempo diventa spiacevole e privo di dolcezza, e similmente avviene nel caso degli uomini. È possibile che ciò che è piacevole in assoluto debba essere determinato in base al fine e al tempo. Anche la moltitudine potrebbe essere d'accordo, non soltanto in conseguenza dei risultati, ma proprio come nel caso di una bevanda la chiamano più dolce: non è a causa del risultato che quella non è piacevole, bensì per il fatto che non lo è in modo continuato, ma dapprima inganna.

Pertanto il primo tipo di amicizia, quello grazie al quale si predicano anche le altre, è conforme a virtù e dovuto al piacere della virtù, come è stato detto in precedenza. Le altre specie di amicizia nascono sia tra i bambini sia tra gli animali sia tra gli uomini malvagi. Perciò si dice: «il coetaneo diletta il coetaneo» e

il malvagio si lega al malvagio con il piacere[33].

È anche possibile che i cattivi siano piacevoli gli uni agli

32. Cfr. Euripide, *Elettra*, 941.
33. Cfr. Euripide, fr. 298 Nauck.

altri, non in quanto malvagi o in quanto né l'una né l'altra cosa, ma come se fossero entrambi buoni cantori, oppure l'uno amante del canto e l'altro buon cantore, ed in quanto tutti gli uomini possiedono qualcosa di buono ed in questo vanno d'accordo reciprocamente; inoltre essi potrebbero essere reciprocamente utili e vantaggiosi, non in assoluto, ma 1238 b
rispetto alla loro scelta oppure in quanto né l'una né l'altra cosa. È anche possibile che il buono sia amico di un cattivo. Infatti potrebbero essere utili, il cattivo al virtuoso per la scelta del momento, il virtuoso all'intemperante per la scelta che gli si presenta al momento ed al malvagio per la scelta conforme alla sua natura; ed egli vorrà i beni: in assoluto i beni in assoluto, mentre quelli che sono beni per lui in base ad una condizione, in quanto giovano alla povertà o alla malattia, e questi in vista di quelli in assoluto, proprio come anche bere una medicina: non la si vuole in sé, ma in vista di quel fine. Inoltre essi saranno amici nei modi in cui lo sono gli uni degli altri anche coloro che non sono virtuosi. ⟨Il cattivo⟩ sarà piacevole non in quanto cattivo, ma in quanto è partecipe di qualche caratteristica comune (per esempio se è musicista). Inoltre ⟨possono essere amici⟩ in quanto in tutti gli uomini c'è qualcosa di buono; per questo alcuni potrebbero essere in rapporto di familiarità anche con chi è virtuoso. Oppure nella misura in cui vanno d'accordo con ogni singola persona, poiché tutti possiedono qualcosa di buono.

3. Sono queste tre, pertanto, le specie dell'amicizia. In tutte il termine «amicizia» s'intende, in certo qual modo, secondo uguaglianza. Ed infatti coloro che sono amici secondo virtù sono reciprocamente amici in una sorta di uguaglianza di virtù. Un'altra varietà tra queste ⟨specie d'amicizia⟩ è quella secondo superiorità, proprio come la virtù di Dio in rapporto all'uomo. Questa è un'altra specie di amicizia, in breve è quella di chi comanda e di chi è comandato, proprio come è diverso anche il rapporto di diritto: è uguale secondo proporzione, ma non lo è numericamente. In questo genere rientra l'amicizia del padre verso il figlio e quella del benefattore verso il beneficato. Ma anche tra queste forme d'ami-

cizia ci sono differenze: diversa è l'amicizia del padre verso il figlio da quella del marito verso la moglie, poiché la prima è di chi comanda verso chi è comandato, mentre la seconda, del benefattore verso chi è beneficato. In questi tipi di amicizia non esiste la reciprocità o, comunque, non nello stesso modo. Sarebbe ridicolo se uno rimproverasse Dio per il fatto che non contraccambia nello stesso modo l'affetto che riceve, o ⟨se chi è comandato rimproverasse⟩ colui che comanda: spetta a chi comanda essere oggetto di amicizia e non essere amico, oppure esserlo in un altro modo. Anche il piacere è diverso, e quello dell'uomo autosufficiente verso la sua proprietà o il figlio e quello dell'indigente per ciò che gli sopraggiunge non sono una cosa sola[34]. È così anche nel caso di coloro che sono amici a causa dell'utilità e di quelli che lo sono a causa del piacere: alcuni lo sono secondo uguaglianza, altri invece secondo superiorità. Perciò coloro che credono ⟨di esserlo⟩ in quel modo protestano, qualora non siano utili e benèfici nello stesso modo[35]; ed ugualmente nel caso del piacere. Ed è chiaro anche nelle faccende amorose: questa è la causa del fatto che spesso ⟨gli innamorati⟩ si scontrano fra di loro. Colui che è innamorato infatti ignora che la ragione che essi possiedono per il loro ardore non è la stessa. Perciò Enico[36] ha detto:

Queste cose potrebbe dirle chi è amato, non colui che ama.

Essi, invece, ritengono che la ragione sia la stessa.

1239 a 4. Essendo pertanto tre, come è stato detto[37], le specie dell'amicizia, ossia secondo virtù, secondo l'utile e secondo il piacere, queste si suddividono a loro volta in due: da un lato si trovano le amicizie secondo l'uguale, dall'altro quelle secondo superiorità. Tutt'e due sono dunque forme d'amicizia, ma «amici» sono quelli secondo uguaglianza; sarebbe assur-

34. Si è seguito il testo del Rackham, che al r. 30 presenta l'emendamento di Jackson: οὐδ' ἕν.

35. Essi, cioè, si lamentano del fatto che il piacere ed il beneficio che ricevono dall'amico non sono uguali a quelli dati.

36. Un commediografo della Commedia Antica, secondo la congettura di Jackson (εἴρηκεν Αἴνικος) accolta anche dal Rackham.

37. Cfr. *supra*, 2, 1236 a 7-1237 b 15.

do infatti se uno fosse amico di un bambino, per quanto egli senta affetto ⟨per quello⟩ e ne sia ricambiato. In certi casi bisogna che colui che è superiore sia oggetto di amicizia, mentre qualora egli sia amico viene biasimato, in quanto amico di uno che ne è indegno. È in base al valore degli amici, infatti, e ad una sorta di uguaglianza che si misura ⟨l'amicizia⟩. Talvolta è a causa di un difetto d'età che si ha l'indegnità ad essere oggetto di amicizia nello stesso modo, talvolta, invece sulla base di virtù, stirpe oppure qualche altro fattore di superiorità di tal genere. E bisogna[38] che colui che è superiore ritenga di dover essere meno amico o di non esserlo affatto, sia nell'utile sia nel piacere sia nell'amicizia secondo virtù. Se dunque in situazioni di lieve superiorità sorgono, com'è naturale, delle controversie (infatti la piccolezza in certi casi non ha nessun rilievo, come nella pesa del legno, mentre lo ha nel caso dell'oro; ma gli uomini giudicano male la piccolezza, poiché il bene proprio appare grande a causa della vicinanza, mentre quello altrui, piccolo a causa della lontananza); ma ogni volta che si abbia un eccesso[39], neppure le parti in causa domandano che si debba essere ricambiati nell'amicizia o esserlo in ugual misura, come se uno lo pretendesse da Dio. È evidente pertanto che gli uomini sono amici quando si trovino nell'uguaglianza, mentre il contraccambiare amicizia si ha anche senza essere amici.

Ed è chiaro anche per quale motivo gli uomini ricercano di più l'amicizia secondo superiorità di quella secondo uguaglianza: nel primo caso ottengono contemporaneamente sia di essere oggetto di amicizia, sia la superiorità. Perciò presso alcuni l'adulatore è tenuto in maggior conto dell'amico: egli fa sembrare che l'adulato abbia sia l'uno che l'altro vantaggio. Specialmente gli ambiziosi hanno una tale caratteristica, poiché l'essere ammirati si ha in una condizione di superiorità. Per natura alcuni divengono inclini all'amicizia, altri ambiziosi. Incline all'amicizia è colui che gioisce nell'essere

38. Si è seguito il testo del Rackham, che accoglie l'emendamento di Cook Wilson: δεῖ per ἀεί.

39. Cioè una differenza eccessiva.

amico più che nell'essere oggetto di amicizia; quell'altro invece, l'ambizioso, piuttosto nell'essere oggetto di amicizia. Colui che pertanto gioisce dell'essere ammirato e dell'essere oggetto di amicizia è amante della superiorità, mentre colui che gioisce del piacere insito nell'essere amico è incline all'amicizia. È necessario che uno sia amico essendo in attività: l'essere oggetto di amicizia è un accidente, poiché è possibile che ci sfugga il fatto di esserlo, mentre non è possibile che ci sfugga il fatto di provare amicizia. Essere amico, poi, è conforme all'amicizia più che essere oggetto di amicizia, ed essere oggetto di amicizia è conforme a ciò che è passibile di amicizia. Prova ne è il fatto che l'amico, se entrambe le cose non fossero possibili, preferirà conoscere piuttosto che essere conosciuto, come fanno le donne quando cedono in adozione i figli e come fa l'Andromaca di Antifonte[40]. Ed infatti sembra che il volere essere conosciuti sia finalizzato a se stessi ed al ricevere, ma non al compiere qualche bene, mentre il conoscere è finalizzato sia al compiere ⟨qualche bene⟩, sia all'essere amici. Perciò lodiamo anche coloro che persistono nell'essere amici verso i morti: essi conoscono, ma non sono conosciuti.

Si è detto, dunque, che esistono più modi d'amicizia e quanti sono, cioè tre, e che differiscono sia l'essere oggetto di amicizia che l'essere contraccambiati nell'amicizia e differiscono, tra gli amici, sia quelli secondo uguaglianza che quelli secondo superiorità.

5. Poiché il termine «amico» è usato in senso piuttosto generale, come si è detto anche all'inizio[41], da coloro che lo includono in un'accezione più ampia (alcuni infatti dicono che amico è il simile, altri invece che lo è il contrario), bisogna dire anche riguardo a queste forme d'amicizia come esse si rapportino alle specie di cui si è parlato.

La somiglianza si riconduce sia al piacevole, sia al bene. Il

40. Poeta vissuto a Siracusa, alla corte di Dionisio il Vecchio (V-IV sec. a. C.). Si diceva di lui che avesse scritto tragedie in collaborazione col tiranno, dal quale fu poi condannato a morte (cfr. *Rhet.*, 1384 a 9).

41. Cfr. *supra*, I, 1235 a 4 segg.

bene è semplice, mentre il male è multiforme; e la persona buona è sempre simile ⟨a sé⟩ e non cambia nel carattere, mentre il cattivo e lo sciocco sono diversi dal mattino alla sera. Perciò i cattivi, qualora non vadano d'accordo[42], non sono amici tra loro, ma si separano; e l'amicizia vacillante non è amicizia. Di conseguenza, ciò che è simile ci è caro in questo modo, perché il bene è simile, ma in certo qual modo lo è anche secondo il piacevole: per i simili sono piacevoli le stesse cose e ciascuna cosa è per natura piacevole a se stessa. Perciò anche le voci, i comportamenti e l'intrattenersi giornalmente insieme con i propri familiari sono cose reciprocamente piacevolissime, e così anche per gli altri esseri; ed in questo modo è possibile che anche i cattivi siano amici gli uni degli altri.

Il malvagio è legato al malvagio dal piacere[43].

Il contrario è amico del contrario in quanto utile. Di per sé, infatti, il simile è inutile a se stesso. Perciò il padrone ha bisogno del servo ed il servo del padrone, e moglie e marito hanno bisogno l'uno dell'altra: il contrario è piacevole e desiderabile in quanto utile, e non come facente parte del fine, ma come mezzo per raggiungerlo. Quando infatti si ottenga ciò che si desidera, si è raggiunto il proprio fine e non si desidera ciò che è contrario, come il caldo desidera il freddo ed il secco, l'umido. Ma in un certo senso l'amicizia per il contrario è amicizia del bene; ⟨i contrari⟩ si appetiscono gli uni gli altri attraverso la via di mezzo: come tessere si attraggono l'un l'altro, per il fatto che in questo modo da quelle due parti risulta una sola cosa intermedia. Inoltre ⟨l'amicizia per il bene⟩ è amicizia per il contrario per accidente, mentre in sé è amicizia della medietà. Gli opposti infatti non si appetiscono reciprocamente, ma aspirano alla via di mezzo. Qualora gli uomini si riscaldino, dopo aver avuto troppo freddo, essi tornano alla via di mezzo[44], e così qualora si raffreddino dopo aver avuto troppo caldo; similmente anche negli altri casi.

42. Così secondo la lezione συμβάλλωσιν dei codici, accolta dal Rackham.
43. Cfr. *supra*, 2, 1238 a 34.
44. Cioè ad una temperatura media.

Altrimenti si trovano sempre nel desiderio, non essendo nel giusto mezzo. Ma colui che si trova nella via di mezzo gode senza desiderio delle cose piacevoli per natura, mentre gli altri godono di tutte le cose che li collocano fuori dalla disposizione naturale. Questa specie si ha anche tra gli esseri inanimati; invece quando si abbia tra gli esseri animati diventa amicizia. Perciò talvolta gli uomini trovano diletto in persone dissimili ⟨da loro⟩, come gli austeri nei faceti e le persone attive in quelle indolenti. Essi infatti vengono collocati nella via di mezzo gli uni dagli altri. È per accidente pertanto che i contrari sono amici, come è stato detto[45], ed a causa del bene.

Si è dunque detto quante sono le specie dell'amicizia, quali le differenze in base a cui gli uomini sono detti «amici» e «datori» ed «oggetti di amicizia»[46], in modo che essi siano amici e non lo siano.

6. La questione concernente il fatto che uno sia amico di se stesso comporta un'indagine considerevole. Alcuni ritengono, infatti, che ciascuno sia soprattutto amico di se stesso e giudicano l'amicizia verso gli altri amici servendosi di questo parametro. Ma in base sia ai ragionamenti sia a ciò che si ritiene che caratterizzi gli amici, le cose[47] da un lato sono in opposizione, dall'altro invece sono evidentemente simili. Infatti questo tipo d'amicizia, in un certo senso, è amicizia per analogia, ma non in assoluto. L'essere oggetto di amicizia e l'essere amici si hanno in due elementi distinti; per cui un uomo è amico di se stesso piuttosto nel modo in cui, nel caso dell'intemperante e del temperante, si è detto[48] come ⟨essi lo sono⟩ o volontariamente o involontariamente, per il fatto che le parti dell'anima stanno in un certo rapporto fra di loro; ed una cosa simile sono tutte le cose di tal genere, ⟨per esempio⟩ se uno è amico e nemico di se stesso e se compie ingiustizia contro se stesso. Tutte queste infatti si hanno in due elementi che sono distinti; pertanto nella misura in cui anche l'anima

45. Cfr. *supra*, 1239 b 32.
46. In greco: φίλοι, φιλοῦντες e φιλούμενοι.
47. Ossia l'amicizia verso se stessi e quella verso gli altri.
48. Cfr. II, 7, 1223 a 36-b 17.

è, in un certo senso, composta di due parti, queste relazioni in certo qual modo le appartengono, ma non nella misura in cui quelle due parti non sono separate.

È a partire dalla disposizione verso se stessi che vengono determinati i rimanenti modi dell'essere amici, in base ai quali siamo soliti indagare nei nostri discorsi[49]. Si ritiene che amico sia colui che vuole per qualcuno dei beni, o quelle cose che crede dei beni e non a causa di se stesso, ma in vista di quello; in un altro modo, quello per cui si vuole l'esistenza a causa di quella persona e non a causa di se stessi, anche senza distribuire dei beni, a parte l'esistenza per quella, si riterrà che sia oggetto di grandissima amicizia; e in un altro modo ancora, ⟨si è amici di⟩ quello per cui si sceglie di vivere insieme per l'intimità in sé e non per qualche altro motivo, come i padri ⟨scelgono⟩ l'esistenza per i figli, ma trascorrono la vita con altre persone. Tutte queste opinioni sono in conflitto tra di loro: alcuni non ritengono di essere oggetto di amicizia, qualora ⟨gli amici⟩ non desiderino questa cosa qui[50] per loro, altri qualora essi non desiderino la loro esistenza, altri ancora qualora non desiderino lo stare insieme. Inoltre considereremo come voler bene il provare dolore insieme con chi è addolorato non per qualche altro motivo, come fanno i servi verso i padroni, poiché quando essi sono addolorati sono di cattivo umore, bensì come fanno le madri con i figli e gli uccelli che provano dolore insieme[51]. Ma l'amico soprattutto vuole non soltanto provare dolore insieme all'amico, bensì anche provare lo stesso dolore, come avere sete insieme a chi ha sete, se fosse possibile, e se no, provare quello più vicino possibile. Lo stesso criterio vale anche nel caso del gioire: è cosa che rientra nell'amicizia il gioire non per un altro motivo, ma per il fatto che l'altro gioisce. Inoltre intorno all'amicizia si dicono cose di tal genere, come «amicizia è uguaglianza» e «quelli veramente amici sono un'anima sola». Tutti

49. Cfr. *infra*, 11, 1244 a 20.

50. Si tratta di un bene particolare. Si è seguito il testo del Rackham, che accoglie la proposta di Jackson: τοδὶ αὐτοῖς.

51. In greco l'idea del dolore è qui espressa con il verbo συνωδίνω, e si riferisce ai dolori del parto, condivisi dal maschio.

questi detti si riconducono al singolo individuo. È in quel modo, infatti, che egli vuole i beni per se stesso, poiché nessuno benefica se stesso per qualche altro motivo, né per compiacenza, e neppure dice che lo ha fatto in quanto individuo; giacché colui che rende palese il fatto che è amico, vuole essere ritenuto un amico, ma non essere amico. Soprattutto essere insieme e vivere insieme, rallegrarsi e dolersi insieme ed essere dunque «un'anima sola», e non poter neppure vivere l'uno senza l'altro, ma morire insieme: in questa condizione si trova il singolo individuo e in questo modo di certo egli sta in compagnia di se stesso.

Tutte queste caratteristiche appartengono all'uomo buono in rapporto con se stesso. Nell'uomo malvagio, invece, per esempio nell'intemperante, sono in disaccordo. E per questo motivo si ritiene che sia possibile ⟨per l'uomo⟩ essere nemico di sé; ma in quanto è uno ed indivisibile, egli è oggetto di appetito per se stesso. Tale è la caratteristica dell'uomo buono e dell'amico secondo virtù, poiché di certo il malvagio non è un individuo singolo, ma molti insieme, e nell'arco della stessa giornata è una persona diversa ed instabile.

Di conseguenza, anche l'amicizia verso se stessi si riconduce a quella dell'uomo buono. Poiché in qualche modo egli è simile ⟨a sé⟩, è un singolo individuo ed è buono con se stesso, in questo modo è amico ed oggetto di appetito per se stesso; tale è per natura, ma il malvagio è contro natura. L'uomo buono non rimprovera se stesso nello stesso momento, come l'intemperante, né l'uomo successivo ⟨che è in lui⟩ rimprovera quello che lo ha preceduto, come chi si pente, né l'uomo precedente rimprovera quello che lo segue, come il mentitore (in generale, se bisogna distinguere come fanno i Sofisti, ⟨egli si rapporta a se stesso⟩ proprio come «Corisco» e «Corisco virtuoso»[52]: è chiaro che di essi è virtuosa la stessa quantità); poiché quando ⟨gli uomini⟩ rimproverino se stessi, si uccidono[53]; ma ciascuno sembra buono a se stesso. Colui che è buono in assoluto cerca di essere anche amico di se stesso, come si

52. Cfr. *De Soph. El.*, 175 b 15 segg.
53. *Scil.*, uccidono la loro personalità.

è detto[54], poiché ha in sé due fattori che per natura vogliono essere amici e che è impossibile scindere. Perciò nel caso dell'uomo ciascuno sembra amico di se stesso, mentre così non è nel caso degli altri animali; per esempio, il cavallo non sembra a se stesso oggetto di brama e dunque non è amico ⟨di sé⟩. Ma neppure i bambini lo sono, bensì lo sono quando possiedano ormai la scelta, poiché in quel momento l'intelletto è in disaccordo con il desiderio. L'amicizia verso di sé assomiglia a quella secondo parentela: non dipende da se stessi sciogliere né l'una né l'altra, ma anche qualora le parti siano in contrasto, tuttavia ⟨i parenti⟩ restano ancora parenti e l'individuo è ancora uno finché sia in vita.

Da quello che si è detto, dunque, risulta chiaro in quanti sensi si intenda il termine «essere amici», e che tutte le specie dell'amicizia si riconducono alla prima.

7. È pertinente alla nostra ricerca studiare anche la con- 1241 a
cordia e la benevolenza; alcuni infatti ritengono che esse siano la stessa cosa, altri invece che l'una non esista senza l'altra. La benevolenza non è affatto né una cosa diversa dall'amicizia né la stessa cosa. Essendo l'amicizia distinta in tre modi, ⟨la benevolenza⟩ non è compresa né nell'amicizia fondata sull'utile né in quella secondo il piacere. Se infatti uno vuole i beni per un altro perché è cosa utile, non li vorrà per il bene di quello, ma per se stesso, mentre si ritiene che la benevolenza, proprio come l'amicizia, non sia benevolenza per colui che è benevolo, ma per colui per il quale la si prova; e se la benevolenza risiedesse nell'amicizia dovuta al piacere, allora gli uomini sarebbero benevoli anche con gli esseri inanimati. Di conseguenza è chiaro che la benevolenza concerne l'amicizia etica. Ma caratteristica di chi è benevolo è soltanto volere, mentre è proprio dell'amico anche compiere ciò che vuole. Infatti la benevolenza è principio dell'amicizia: ogni amico è benevolo, mentre non ogni benevolo è un amico, poiché colui che è benevolo soltanto è simile a chi comincia.

54. Cfr. *supra*, rr. 13-21.

Perciò la benevolenza è principio dell'amicizia, ma non è amicizia.

⟨...⟩[55] Si ritiene che gli amici siano concordi e che coloro che sono concordi siano amici. Ma la concordia propria dell'amicizia non riguarda ogni cosa, bensì le cose che possono essere compiute da coloro che sono concordi e tutte quelle che tendono al loro vivere insieme; non è neppure[56] soltanto secondo il pensiero o l'appetito, poiché è possibile pensare e desiderare cose contrarie, proprio come appunto nell'intemperante si ha questa discordanza; bisogna invece essere concordi secondo la scelta e secondo il desiderio. La concordia si ha nel caso degli uomini buoni: i cattivi, scegliendo e desiderando le stesse cose, si danneggiano l'un l'altro. Sembra che anche il termine «concordia» non s'intenda in modo semplice, come neppure quello di «amicizia»; ma la sua forma prima e naturale è buona, e perciò non è possibile che i malvagi siano concordi, mentre l'altra è quella secondo la quale anche i malvagi sono concordi quando la loro scelta ed il loro desiderio siano rivolti agli stessi oggetti. Ma bisogna che appetiscano gli stessi oggetti, in modo che sia possibile per gli uni e per gli altri possedere ciò a cui aspirano; qualora infatti appetiscano una cosa che non sia possibile per entrambi, si scontrano; invece coloro che sono concordi non si scontrano. La concordia esiste quando esista la stessa scelta riguardo sia al comandare che all'essere comandato: non ciascuno dei due, bensì la stessa persona. E la concordia è un'amicizia politica.

Riguardo alla concordia ed alla benevolenza basti dunque quanto si è detto.

8. Un'aporia è costituita dal motivo per cui coloro che hanno fatto del bene sono amici di coloro che l'hanno ricevuto più di quanto coloro che l'hanno ricevuto sono amici di coloro che l'hanno compiuto; è infatti opinione comune che sia

55. Il testo, secondo l'ipotesi del Russell, accolta da Walzer-Mingay, è lacunoso.
56. Ci è parso opportuno accogliere l'emendamento del Susemihl: οὐδὲ per οὔτε (così Rackham).

giusto il contrario. Si potrebbe ritenere che questo accada a causa dell'utile e del vantaggio personale: l'uno è in credito con l'altro, mentre l'altro deve restituire. Il motivo non è soltanto questo, ma anche naturale. L'attività è preferibile e l'opera e l'attività si trovano nello stesso rapporto ⟨che sussiste tra le parti in causa⟩, colui che ha ricevuto del bene essendo appunto come l'opera di colui che lo ha beneficato. Perciò anche tra gli animali esiste verso i piccoli la sollecitudine sia del riprodurre sia del proteggere le creature generate. Pertanto i padri (e le madri più dei padri) amano i loro figli in misura maggiore di quanto siano amati. E quelli, a loro volta, i loro propri figli più dei loro genitori, per il fatto che l'attività è il migliore tra i beni. E le madri ⟨li amano⟩ più dei padri, perché ritengono che i figli siano una loro opera maggiormente; infatti si definisce l'opera in base alla difficoltà ed appunto la madre nel partorire prova maggiore dolore.

Anche sull'amicizia verso se stessi e sull'amicizia tra più persone ⟨la questione⟩ sia definita in questo modo.

9. È opinione comune che il giusto sia una sorta di uguale e che l'amicizia risieda in un'uguaglianza, a meno che non sia senza motivo il detto «amicizia è uguaglianza»[57]. Tutte le costituzioni politiche sono una qualche specie di giusto: esse sono una comunità e tutto ciò che è comune si mantiene saldo grazie al giusto, cosicché quante sono le specie dell'amicizia, altrettante lo sono sia quelle del giusto, sia quelle della comunità, e tutte queste sono affini le une alle altre e presentano differenze tra loro vicine. Poiché il rapporto che intercorre tra l'anima ed il corpo è simile a quello che intercorre tra l'artigiano ed il suo strumento e tra il padrone e lo schiavo, non esiste «comunità» tra i termini di queste coppie. Essi infatti non sono due, ma l'uno è una cosa sola, mentre l'altro fa parte di quell'uno. Tra l'uno e l'altro non è divisibile neppure il bene, ma il bene di entrambi è il bene di quell'uno in vista del quale esiste ⟨l'altro⟩. Il corpo è infatti uno strumento congenito ⟨dell'anima⟩, lo schiavo è come una parte ed uno stru-

57. Cfr. *supra*, 6, 1240 b 2.

mento separabile del padrone e lo strumento è come uno schiavo inanimato.

Le altre comunità sono una parte delle comunità della città, come quella dei membri della fratria[58], o quella dei misteri o le società finanziarie. Tutte le costituzioni, sia le forme rette che le loro deviazioni[59] (la stessa cosa infatti si ha, come per i modi musicali, anche per le costituzioni), coesistono nell'ambito familiare[60]: regale è il potere del padre, aristocratico il rapporto tra marito e moglie, una repubblica quello tra fratelli; invece sono degenerazioni di questi rapporti la tirannide, l'oligarchia e la democrazia. Ed altrettante sono perciò le forme del giusto.

Poiché l'uguaglianza è sia numerica che proporzionale, esisteranno delle specie sia del giusto sia dell'amicizia sia della comunità. Basate sull'uguaglianza numerica sono infatti la comunità democratica[61] e l'amicizia tra compagni, poiché viene misurata con lo stesso parametro; proporzionali, invece, la comunità aristocratica, che è la migliore, e quella monarchica. Per il superiore e per l'inferiore il giusto non è la stessa parte, ma la parte proporzionale. Similmente anche l'amicizia del padre col figlio, e nelle comunità si ha lo stesso criterio.

1242 a 10. Si predicano ⟨queste⟩ amicizie: tra parenti, tra compagni e nella comunità, quella chiamata politica. L'amicizia tra parenti ha molte specie, una come tra fratelli, un'altra come tra padre e figli (ed essa è proporzionale, come quella paterna, e numerica, come quella tra fratelli; quest'ultima infatti è vicina a quella tra compagni, poiché anche in essa le parti

58. La φρατρία è considerata la più antica forma di associazione spontanea presso i Greci. Col passare del tempo le fratrie si sarebbero trasformate da raggruppamenti di soli uomini per scopi militari ad associazioni di famiglie, i cui membri si ritenevano discendenti da un unico capostipite.

59. Sul termine παρέκβασις «deviazione» dall'armonia, nel linguaggio musicale, cfr. *Polit.*, VIII, 7, 1342 a 24.

60. In greco: ἐν οἰκείοις, secondo il testo di Walzer-Mingay; confrontando il passo con *Eth. Nic.*, VIII, 12, 1160 b 24 il Fritzsche ha proposto l'emendamento ἐν οἰκίαις. Il senso resta comunque invariato.

61. Si è seguito il testo del Rackham, con l'integrazione di Susemihl: ⟨δημοκρατική⟩.

reclamano privilegi d'anzianità); l'amicizia politica è fondata principalmente sull'utile. Sembra infatti che gli uomini si siano riuniti a causa della mancanza di autosufficienza — per quanto essi si sarebbero riuniti anche per la convivenza. Solamente l'amicizia politica e la deviazione da essa sono non soltanto amicizie, ma anche, per così dire, uno stare in comunità tra amici; invece le altre forme d'amicizia sono secondo superiorità. Il giusto è soprattutto quello che si ha nell'amicizia di coloro che sono utili ⟨reciprocamente⟩, per il fatto che quello è il giusto politico. In un altro modo si sono riunite la sega e l'arte: non per un qualche scopo comune (come strumento e anima), ma per colui che se ne serve. Accade anche che lo strumento stesso riceva la cura che è giusto che riceva in vista dell'opera. Esso infatti esiste per quella, e l'essenza del trapano è duplice: dei suoi due modi di essere quello più importante è l'attività, cioè l'atto del trapanare. Ed in questa specie[62] rientrano il corpo e lo schiavo, come è stato detto in precedenza[63].

Ricercare come si deve stare in intimità con l'amico è ricercare un certo tipo di giusto. Ed infatti in generale il giusto nella sua interezza è in relazione con un amico. Ciò che è giusto è giusto per alcune persone che siano anche in comunità fra loro, ed un amico è in comunità sia con la famiglia sia con la vita ⟨di qualcuno⟩. L'uomo, infatti, non solo è un animale politico, ma anche economico[64] e non si accoppia occasionalmente come gli altri animali con chiunque, sia maschio che femmina, ma è in un modo speciale che l'uomo non è un animale solitario, bensì tendente a formare una comunità con coloro con i quali esiste una affinità per natura; e pertanto una comunità ed una sorta di giusto esisterebbero anche se non esistesse la *polis*, poiché una famiglia è una sorta d'amicizia. Tra il padrone e lo schiavo, dunque, sussiste la relazione che si ha tra l'arte e gli strumenti e tra anima e corpo, ma le relazioni di tal genere non sono forme d'amicizia né di giu-

62. Di strumenti.
63. Cfr. *supra*, 8, 1241 b 17-24.
64. In greco: οἰκονομικόν (cfr. οἰκία: «famiglia»). Sull'uomo come ζῷον πολιτικόν, cfr. *Pol.*, I, 2, 1153 a 2-3; *Eth. Nic.*, I, 5, 1097 b 11.

stizia, bensì qualcosa di analogo proprio come anche ciò che è salutare non è giusto, ma analogo; invece l'amicizia tra marito e moglie è per così dire una cosa utile ed una comunità; quella tra padre e figlio è la stessa di Dio verso l'uomo e del benefattore verso il beneficato e, in generale, di colui che per natura comanda verso colui che per natura è comandato; quella poi che si ha reciprocamente tra fratelli è soprattutto una forma di amicizia tra compagni secondo uguaglianza.

> Io non fui dichiarato figlio illegittimo;
> ma padre di entrambi fu chiamato lo stesso
> Zeus, il mio signore...[65]

Queste infatti sono le parole di persone che ricercano l'uguaglianza. Perciò è nella famiglia prima di tutto che si hanno il principio e la fonte dell'amicizia, dell'organizzazione politica e del giusto.

Poiché le specie dell'amicizia sono tre, ossia secondo virtù, secondo l'utile, secondo il piacere, e di ciascuna di esse esistono due diversi tipi (infatti ognuna è sia secondo superiorità, sia secondo uguaglianza), ed il giusto che le concerne risulta chiaro dalle nostre discussioni[66], nella specie secondo superiorità si richiede la proporzione, ma non nello stesso modo, bensì colui che è superiore pretende la proporzione in senso inverso, ossia pretende che ciò che gli viene da parte dell'inferiore stia a ciò che proviene da lui stesso così come egli stesso sta in rapporto all'inferiore, trovandosi nella condizione di chi comanda rispetto a chi è comandato; se invece questo non avviene, ⟨chi è superiore⟩ reclama almeno ciò che è uguale numericamente. Ed accade così anche nel caso delle altre comunità: talvolta partecipano di ciò che è uguale numericamente, talaltra invece di ciò che lo è proporzionalmente. Se infatti ⟨le due parti⟩ hanno fornito una quantità di denaro uguale numericamente, ne ricevono anche un'uguale quantità in base all'uguaglianza numerica, se invece ne hanno fornita una quantità non uguale, una quantità pro-

65. Cfr. Sofocle, fr. 684 Nauck.
66. Alla lezione dei codici, ἐκ τῶν ἀμφισβητησάντων, si è preferito l'emendamento di Fritzsche: ἐκ τῶν ἀμφισβητήσεων, accolto dal Rackham.

porzionale. Colui che è inferiore inverte la proporzione e compie una congiunzione in diagonale[67]. Ma così sembrerà che il superiore sia inferiore e che l'amicizia e la comunanza siano una liturgia[68]. Bisogna pertanto ristabilire l'uguaglianza e realizzare la proporzione in un altro modo. Questo modo è l'onore, che appartiene per natura a chi comanda e a Dio in relazione all'oggetto comandato. Bisogna dunque che il guadagno sia eguagliato in rapporto all'onore.

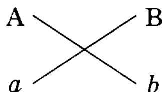
L'amicizia secondo l'uguaglianza è quella politica. L'amicizia politica è conforme all'utile e, come le città sono amiche tra di loro, così lo sono anche i concittadini e, nello stesso modo in cui

gli Ateniesi non conoscono più i Megaresi[69],

anche i concittadini ⟨fanno così⟩, qualora non siano utili gli uni agli altri, ma l'amicizia è una transazione di beni[70]: in questo caso esiste una parte che comanda ed una parte che è comandata, ma non per natura, nè per diritto regale, bensì ⟨ogni parte comanda⟩ a turno, e neppure per compiere un beneficio, come fa Dio, ma perché la parte del bene e quella dell'onere siano uguali. L'amicizia politica pertanto vuole essere secondo uguaglianza. Le specie dell'amicizia fondata sull'utile sono due, l'amicizia legale e quella etica. L'amicizia politica guarda all'uguale e all'oggetto, come coloro che vendono e coloro che comprano; perciò esiste il detto:

Ad un amico il suo compenso...[71]

67. S'intende, la congiunzione dei membri della proporzione:



dove *a* è la parte inferiore e A quella superiore, mentre B è la parte maggiore che *a* pretende e *b* la parte inferiore che così toccherebbe ad A.

68. Cioè una prestazione piuttosto onerosa. In Atene le λειτουργεῖαι erano le contribuzioni personali alle quali erano tenuti i più ricchi dei pentacosiomedimni.

69. Cfr. *Fr. Eleg.*, Adespota 6 Bergk.

70. La stessa espressione usata per esprimere questo concetto (ἐκ χειρὸς εἰς χεῖρα) si trova in *Eth. Nic.*, VIII, 15, 1162 b 26.

71. Si tratta di un verso di ESIODO, *Le opere e i giorni*, 370, citato anche in *Eth. Nic.*, IX, 1, 1164 a 28.

Pertanto, quando sia fondata su un accordo, quest'amicizia è sia politica che legale; quando invece ⟨gli amici⟩ si affidino a sé[72], allora l'amicizia intende essere etica e tra compagni. Perciò è soprattutto in questo tipo d'amicizia che si hanno recriminazioni; causa ne è il fatto che essa è contro natura. Diverse sono infatti l'amicizia secondo l'utile e quella secondo virtù; ma essi vogliono averle entrambe contemporaneamente e stanno insieme in vista dell'utile, mentre rendono quell'amicizia etica, in qualità di uomini virtuosi, e perciò non legale, convinti di basarsi sulla fiducia.

In generale le recriminazioni più numerose, fra i tre tipi d'amicizia, si hanno in quella basata sull'utile (infatti la virtù è irreprensibile, mentre gli amici piacevoli si allontanano quando abbiano avuto ed abbiano dato, e gli amici utili non sciolgono subito la loro amicizia, qualora la loro relazione sia anche del tipo tra compagni e non solo legale); tuttavia il tipo legale dell'amicizia utile è irreprensibile. La risoluzione legale ha a che fare col denaro (poiché è con esso che viene misurato l'uguale), mentre quella etica è volontaria. Perciò in alcuni luoghi esiste una legge che proibisce che coloro che si associano amichevolmente in questo modo si intentino processi in merito ai loro contratti volontari, e rettamente: non è naturale che gli uomini buoni si rechino in tribunale, e quelli stipulano contratti in quanto sono buoni e degni di fiducia. Ma in questo tipo d'amicizia le recriminazioni sono dubbie da entrambe le parti, ossia ⟨è dubbio⟩ in quale modo ciascuna delle due porti avanti la sua accusa, nel caso in cui la loro fiducia sia in termini etici e non legali.

E pertanto costituisce un'aporia anche in quale modo si debba giudicare ciò che è giusto: se guardando alla quantità del servigio reso, oppure alla qualità in rapporto a chi ha ricevuto; è possibile infatti che sia come dice Teognide:

per te, o dea, questo è piccolo, ma per me è grande[73].

72. Sarebbe forse opportuno accogliere l'emendamento del Richards: αὑτοῖς per il tràdito αὐτοῖς.

73. Cfr. *Eleg.*, 14.

È anche possibile che risulti il contrario, come nel detto: «per te questo è un gioco, ma per me è la morte»[74]. Da qui le recriminazioni[75]. L'uno pretende di ricevere il contraccambio come se avesse reso un grande servigio, ⟨dicendo⟩ che ha agito per l'altro che era in una condizione di bisogno, o qualcos'altro di tal genere, dicendo quanto valeva rispetto al vantaggio di quello, ma non che cosa era per lui[76]; l'altro, al contrario, ⟨dicendo⟩ quanto il servigio era grande per quello, ma non quanto lo era per lui. Talvolta reclamando sorge una disputa: l'uno afferma quanto è piccolo il vantaggio che gli è sopraggiunto, mentre l'altro, quanto valeva per lui; per esempio, se correndo un rischio si è avuto un vantaggio del valore di una dracma, l'uno parla della grandezza del pericolo, l'altro, invece, di quella della quantità del denaro, proprio come nella restituzione di ⟨un prestito di⟩ denaro. Ed infatti in questa circostanza la disputa sorge intorno a questo: l'uno pretende di essere ripagato secondo il valore di allora, l'altro invece secondo il valore attuale, qualora non lo abbiano dichiarato.

L'amicizia politica, pertanto, guarda all'accordo ed all'oggetto, mentre quella etica, alla scelta. Di conseguenza quest'ultima è cosa giusta maggiormente, e si tratta di giustizia propria dell'amicizia. Causa dell'essere in conflitto è il fatto che l'amicizia etica è più bella, ma quella utile più necessaria. Gli uomini, infatti, iniziano come amici etici ed a causa di virtù, ma qualora si profili qualche interesse privato, diviene chiaro che essi erano diversi. I più infatti è a partire da una sovrabbondanza di averi che perseguono ciò che è moralmente bello, e perciò anche una forma di amicizia più bella, co- 1243 b
sicché è chiaro come si debba distinguere riguardo a questo. Se essi sono amici etici, riguardo alla scelta dovranno vedere se sia uguale, e nessun'altra cosa deve essere pretesa dall'uno da parte dell'altro; se invece sono amici utili o politici, in base

74. Mentre la citazione precedente era relativa alla quantità, con questa Aristotele si riferisce alla qualità del servigio.

75. Cfr. *supra*, 1242 b 37.

76. Sarebbe opportuno leggere αὑτῷ (Rackham) anziché il tràdito αὐτῷ (così *infra*, r. 26).

a quale forma di vantaggio si trovino d'accordo. Qualora l'uno dica che è in questo modo, e l'altro invece in quello[77], non è una cosa bella, dovendo ricambiare un beneficio fare bei discorsi, e similmente anche nell'altro caso; ma poiché essi non si sono accordati nel senso di un'amicizia etica, bisogna che qualcuno giudichi e che né l'uno né l'altro di loro inganni l'altro, con una falsa pretesa. Di conseguenza bisogna che quello abbia cara la propria sorte. È chiaro che l'amicizia etica è conforme a scelta, poiché anche qualora uno, avendo ricevuto grandi benefici, non li ricambi per impossibilità, ma per quanto era in grado, agisce in modo bello: anche Dio si contenta di ricevere i sacrifici conformemente alla nostra possibilità. Ma a colui che vende non sarà sufficiente che uno dica di non potere dare di più, e neppure per colui che ha fatto un prestito.

Molte recriminazioni nascono nelle amicizie non improntate ad una reciprocità diretta[78], e non è facile vedere ciò che è giusto. È difficile infatti misurare in una data cosa ciò che non è direttamente reciproco, come accade nelle faccende d'amore. L'uno insegue l'altro come una persona piacevole per la convivenza, mentre l'altro talvolta insegue il primo in quanto utile; ma qualora ⟨chi ama⟩ smetta d'amare, essendo divenuto diverso quello, anche l'altro cambia, ed allora si rendono conto dell'equivoco e ⟨si scontrano⟩ come si scontrarono Pitone e Pammene[79] e in generale come maestro e discepolo (poiché scienza e ricchezza non si misurano con un unico metro), e come fece il medico Erodico[80] con il paziente che lo aveva retribuito poco e come fu il caso del citaredo e del re[81]. Il re infatti stava insieme all'altro in quanto piacevole ed il

77. Cioè se l'amicizia è, per una delle due parti, del primo tipo, per l'altra, del secondo.

78. In greco: κατ' εὐθυωρίαν, «secondo una via retta».

79. Incerta è l'identità di Pitone (forse un autore teatrale di Catania oppure un retore bizantino del tempo); quanto a Pammene, si tratta del generale tebano amico di Epaminonda.

80. Nato in Tracia nel V sec. a. C., fu tutore di Ippocrate. La lezione Ἡρόδικος (rispetto al tràdito Πρόδικος, nome del sofista che compare frequentemente nell'opera di Platone) è dovuta a una congettura dello Spengel (cfr. RACKHAM, p. 429).

81. L'aneddoto (per cui cfr. anche *Eth. Nic.*, IX, 1, 1164 a 16) è riferito da PLUTARCO, *De Alexandri fortuna*, 11, 1, a proposito del tiranno di Siracusa Dionisio.

citaredo con il re, in quanto utile; ma il re, quando si dovette pagare, mostrò se stesso come piacevole ed affermò che, come il citaredo aveva rallegrato lui cantando, così aveva fatto anch'egli col citaredo, promettendogli ⟨il compenso⟩. Tuttavia è chiaro come bisogna decidere anche in questa circostanza: anche qui bisogna misurare con un unico metro, ma non numericamente[82], bensì con la proporzione. Bisogna infatti misurare proporzionalmente, come viene misurata anche la comunità politica. In quale modo un calzolaio entrerà in comunità con un contadino, a meno che le loro opere non siano rese uguali mediante proporzione? Per le comunità non conformi ad un rapporto direttamente reciproco, dunque, unità di misura è la proporzione, come se uno si rammarica di aver dato sapienza e l'altro, invece, di avergli dato denaro ⟨si dovrà stabilire⟩ che cosa sia la sapienza[83] rispetto alla ricchezza e poi quale sia la parte data a ciascuno dei due. Se infatti uno ha dato metà della parte più piccola, l'altro invece neppure una minima parte della parte più grande, è chiaro che quest'ultimo compie ingiustizia. Anche in questo caso all'inizio sorge una disputa, qualora l'uno dica che si sono associati in quanto utili, l'altro dica invece di no, ma in base ad un altro tipo d'amicizia.

11. Riguardo all'amico buono e secondo virtù, bisogna in- 1244 a
dagare se si devono rendere servigi utili e portare soccorso a quello, oppure a chi è anche in grado di ricambiare in qualcosa. Questo è lo stesso problema ⟨posto dalla questione⟩ se si debba beneficare l'amico piuttosto che l'uomo virtuoso. Qualora infatti un uomo sia amico e virtuoso, certo non è molto difficile, a meno che non si esageri un aspetto e si sminuisca l'altro, beneficandolo grandemente come amico e poco invece come virtuoso. Altrimenti sorgono molti problemi, come se uno era amico, ma non lo sarà in futuro, mentre l'altro lo sarà, ma non lo è ancora, oppure se uno lo è divenuto, ma

82. Si è seguito il testo del Rackham: ἀρίθμῳ (Jackson), anziché ὅρῳ dei manoscritti.
83. Così secondo la proposta del Bonitz: τί σοφία, anziché la lezione tramandata (accolta nell'edizione di Walzer-Mingay): τῇ σοφίᾳ.

non lo è più, mentre l'altro lo è, ma non lo era, e neppure lo sarà; ma quel primo problema è molto più impegnativo. C'è il caso che Euripide esprima qualcosa, così componendo:

> come giusto compenso di discorsi potresti offrire discorsi,
> mentre colui che fornì un'opera, deve avere un'opera[84].

E non bisogna fare ogni cosa per il padre, ma ci sono altre cose che bisogna fare per la madre, per quanto il padre sia superiore. Neppure a Zeus infatti vengono offerti tutti i sacrifici, né egli ha tutti gli onori, ma alcuni; forse dunque alcuni servigi bisogna renderli all'amico utile, altri invece all'amico virtuoso. Per esempio, se ⟨un amico⟩ ci dà il cibo e ciò che è necessario, non si deve anche vivere con lui; né pertanto bisogna dare a colui al quale si concede di vivere insieme le cose che non è quello a darci, bensì l'amico utile. Ma coloro che facendo questo danno ogni cosa all'amato, pur non dovendo, sono persone da nulla.

E i tratti distintivi dell'amicizia che si trovano nei nostri discorsi sono tutti propri dell'amicizia, in un certo senso, ma non dello stesso tipo di amicizia. All'amico utile si confà il volere le cose che sono dei beni per quello e così anche al benefattore e a qualsivoglia tipo d'amico (poiché questa definizione d'amicizia non è distintiva[85]), ad un altro amico il volere la sua esistenza e ad un altro ancora, il vivere insieme, mentre all'amico secondo il piacere si addice il provare insieme il dolore e la gioia; tutti questi tratti distintivi si predicano secondo un certo tipo d'amicizia, ma nessuna riguardo ad un'unica amicizia. Perciò sono molti, ed è opinione comune che ciascuno sia proprio di un unico tipo d'amicizia, pur non essendolo, come nel caso della scelta dell'esistenza ⟨dell'altro⟩. Ed infatti l'amico che è superiore e benefattore vuole l'esistenza per ciò che è una sua opera[86], e a colui il quale ha dato l'esistenza bisogna anche restituirla, ma ⟨l'altro⟩ non vuole vivere insieme con quello, bensì con l'amico piacevole.

84. Cfr. fr. 882 Nauck.
85. Dei vari tipi d'amicizia, s'intende.
86. Cioè l'amico beneficato.

Alcuni amici compiono ingiustizia gli uni verso gli altri: essi sono amici delle cose, piuttosto, ma non di chi le possiede; perciò uno è amico di quelli, come ha scelto il vino perché era piacevole e la ricchezza perché era utile: ⟨quel tale amico⟩ era più utile. Per questo dunque egli si irrita, come se uno avesse preferito a lui, in quanto inferiore, ⟨le sue proprietà⟩. E quelli rivolgono accuse, poiché ora ricercano in lui il virtuoso, mentre prima hanno cercato l'uomo piacevole o utile.

12. Bisogna indagare, sia intorno all'autosufficienza che all'amicizia, in quale rapporto esse si trovino reciprocamente rispetto alle loro facoltà. Si potrebbe infatti porre tale questione: nel caso in cui uno sia autosufficiente sotto ogni aspetto, costui avrà un amico[87], se appunto un amico si ricerca secondo il bisogno, oppure no? Oppure l'uomo virtuoso sarà massimamente autosufficiente? Se la vita accompagnata da virtù è una vita felice, perché ⟨il virtuoso⟩ dovrebbe aver bisogno di un amico? Non è caratteristica di chi è autosufficiente, infatti, aver bisogno né degli amici utili, né di coloro che li rallegrano, né del vivere insieme con qualcuno: per lui è sufficiente stare con se stesso. Questo risulta evidente soprattutto nel caso di Dio: è chiaro che Egli, non avendo ulteriore bisogno di nulla, non avrà bisogno neppure di un amico e neppure avrà ciò di cui non si sentirà mai mancante. Di conseguenza l'essere umano più felice non avrà affatto bisogno di un amico, tranne per quanto gli è impossibile essere autosufficiente. È necessario pertanto che colui che vive nel migliore dei modi abbia il minor numero di amici, che essi diventino sempre[88] meno e che egli non si affanni ad acquisirne, bensì consideri di poco conto non soltanto gli amici utili, ma anche quelli che sono desiderabili per viverci insieme. Ma di certo si converrà allora che sia evidente che l'amico non è in vista dell'utile né del vantaggio. Ma amico non è soltanto quello a causa di virtù. Qualora infatti non siamo bisognosi

87. I codici CL presentano una lacuna di circa dodici lettere, P di circa diciannove: τούτῳ ⟨...⟩ φίλος; l'edizione di Walzer-Mingay riporta in apparato la congettura ⟨τῷ αὐταρκεστάτῳ⟩, rinviando a FRAGSTEIN (344).
88. Così secondo l'emendamento dello Spengel: ἀεὶ anziché δεῖ (cfr. Rackham).

di nulla, allora tutti ricercano coloro che condivideranno il godimento e coloro che saranno oggetto di benefici, piuttosto che benefattori. E li giudichiamo meglio essendo autosufficienti che nel bisogno e soprattutto allora abbiamo bisogno di amici che siano degni di vivere insieme con noi.

Ma riguardo a quest'aporia bisogna indagare se a causa del paragone[89] qualcosa sia detto in modo corretto, e qualcosa resti invece nascosto. La cosa è chiara se comprendiamo che cosa sia vivere secondo attività e come fine. È evidente, dunque, che esso è percepire e conoscere, cosicché anche vivere insieme è percepire insieme e conoscere insieme. Ma il percepire se stessi ed il conoscere se stessi sono per ciascuno la cosa più degna di scelta e per questo motivo l'appetito del vivere è connaturato a tutti: bisogna considerare il vivere come una sorta di conoscenza. Se dunque si prescindesse e si costituisse il conoscere in sé e per sé e non il conoscere sé (ma questo è oscuro, come è scritto nell'argomentazione, tuttavia non può esserlo nell'oggetto), non importerà affatto se un'altra persona invece del soggetto eserciti la conoscenza: il che è simile al fatto che un altro viva al posto di se stessi. Sono invece ragionevolmente preferibili la propria percezione e la propria conoscenza. Bisogna infatti prendere in considerazione contemporaneamente due cose: che la vita è degna di scelta e che lo è anche il bene e che, in conseguenza di queste affermazioni, è degno di scelta per noi il possesso di una natura siffatta[90]. Se dunque uno dei due elementi di una tale serie di coppie[91] rientra sempre nell'ordine di ciò che è degno di scelta, anche ciò che è noto e ciò che è percepibile consistono, per parlare in termini generali, nella partecipazione alla natura definita; di conseguenza il voler percepire se stessi è voler possedere un certo carattere. Poiché dunque non siamo ciascuna di quelle cose per noi stessi, ma lo siamo per la partecipazione a quelle facoltà nel percepire o nel conoscere (infatti chi percepisce diventa oggetto di percezione così e se-

89. Tra l'uomo e Dio, cfr. *supra*, 1244 b 7.
90. Cioè buona (τοιαύτην = ἀγαθήν, come osserva RACKHAM, p. 438).
91. Si tratta delle coppie pitagoriche, per cui cfr. anche *Eth. Nic.*, I, 4, 1096 b 5-7.

condo la maniera in cui precedentemente percepisce, e nel modo e nell'oggetto, e chi conosce diventa oggetto di conoscenza); cosicché è per questo che si vuole sempre vivere, poiché si vuole sempre conoscere, e questo è dovuto al fatto che si vuole essere noi stessi l'oggetto della conoscenza.

Quanto alla scelta di vivere insieme con qualcun altro, se la consideriamo da un certo punto di vista, potrà sembrarci sciocca (prima di tutto nel caso delle cose che sono comuni anche agli altri animali, come il mangiare ed il bere insieme: che differenza fa che questi atti ci accadano trovandoci vicino oppure lontano, se si esclude la conversazione? Tuttavia anche partecipare ad una conversazione qualsiasi è un'altra cosa di tal genere: non è possibile agli amici autosufficienti né insegnare né imparare contemporaneamente; infatti colui che impara non si trova nella condizione in cui deve, mentre quando insegna, non lo è l'amico, e la somiglianza è amicizia); nondimeno è evidente, e tutti prendiamo parte ai beni, per quanti ne toccano a ciascuno e migliori quanto è possibile, con maggior piacere insieme agli amici, ma tra quelli ad uno capita di spartire il piacere del corpo, ad un altro lo studio dell'arte, ad un altro ancora la filosofia. E bisogna essere insieme con l'amico (perciò si dice «gli amici lontani sono una pena»), così da non dover essere lontani l'uno dall'altro quando l'amicizia si sviluppa. Donde sembra che anche l'amore sia simile all'amicizia: colui che è innamorato desidera vivere insieme ⟨con l'amato⟩, ma non nel modo in cui soprattutto si deve, bensì secondo la percezione.

Perciò l'argomentazione, svolgendo l'aporia, asserisce quanto sopra[92], mentre l'opera si ha evidentemente così[93], tanto da essere chiaro che chi solleva l'aporia ci pone, in un certo senso, fuori strada. Bisogna pertanto ricercare il vero partendo dalla seguente considerazione. «L'amico vuole essere», come dice il proverbio, «un altro Eracle», un altro se stesso. Egli però è scisso ed è difficile che tutte le caratteristiche si abbiano in una sola persona; ma l'amico è la cosa più

92. Cfr. *supra*, 1244 b 2 segg.; 1245 a 27.
93. Cfr. *supra*, 1244 b 22 segg.

affine secondo natura, e uno è simile nel corpo, un altro nell'anima, e uno è diverso secondo una parte, un altro secondo un'altra parte del corpo e dell'anima. Nondimeno l'amico vuole essere come un se stesso separato. Pertanto il percepire l'amico è necessario che sia in un certo senso un percepire se stessi, ed anche il conoscerlo, in certo qual modo. Di conseguenza anche il godere insieme piaceri volgari e il dividere la vita con l'amico sono ragionevolmente una cosa piacevole (infatti sempre si verifica contemporaneamente la percezione 1245 b di sé), ma ancor più provare insieme piaceri più divini. Ne è causa il fatto che è sempre più piacevole contemplare se stessi in un bene superiore. E questo è talvolta un'esperienza passiva[94], talvolta un'azione, talaltra qualcosa d'altro. Ma se il vivere bene ⟨è piacevole⟩ e così è anche per l'amico, e se nel vivere insieme si ha l'essere attivi insieme, la loro comunità avrà per oggetto soprattutto le cose incluse nel fine. Perciò bisogna studiare e banchettare insieme: tali relazioni di intimità non si ritiene che siano dovute al nutrimento e alle cose necessarie, ma che siano forme di godimento. Ma ciascuno vuole vivere insieme ⟨con l'amico⟩ nell'ambito del fine che egli è capace di conseguire: in caso contrario gli uomini desiderano soprattutto beneficare gli amici ed esserne beneficati. È evidente, pertanto, che bisogna vivere insieme, che tutti lo vogliono soprattutto, e che soprattutto l'uomo più felice e migliore si trova in tale condizione; ed anche ciò che non appariva conforme alla ragione era ragionevolmente la conseguenza di un'affermazione vera. Infatti la soluzione, pur essendo vero il paragone, non[95] è conforme al confronto: l'affermare che Dio non è tale da avere bisogno di un amico comporta ciò anche per il suo simile[96]. Tuttavia l'uomo virtuoso non penserà affatto secondo questo ragionamento, perché non è in questo modo che la divinità si trova in una condizione di perfezione, bensì la sua perfezione è superiore al

94. Si è reso così, in questo contesto, il termine πάθος («a passive... experience», RACKHAM, p. 443).

95. Così secondo il testo di Walzer-Mingay, che accoglie l'integrazione di Rieckher: ⟨οὐκ⟩.

96. L'uomo.

pensare a qualcos'altro al di fuori di se stessa. Ne è causa il fatto che per noi la felicità dipende da qualcos'altro, mentre nel caso di Dio è egli stesso la causa della propria.

Dire di cercare e desiderare molti amici, da un lato, e contemporaneamente, dall'altro, affermare che chi ha molti amici non ha nessun amico, sono entrambe affermazioni corrette. Se è possibile vivere insieme con molte persone contemporaneamente ed insieme con loro percepire, è cosa di gran lunga preferibile ⟨che ciò avvenga⟩ con il maggior numero possibile; ma poiché è assai difficile, è necessario che l'attività del percepire insieme si abbia tra un minore numero di amici, cosicché non soltanto è difficile procurarsi degli amici (infatti bisogna metterli alla prova), ma anche intrattenere rapporti con quelli che già abbiamo.

E talvolta vogliamo che la persona che gode della nostra amicizia sia felice lontano da noi, talaltra che partecipi delle stesse cose, ed il volere essere insieme è caratteristico dell'amicizia. Infatti se è possibile sia stare insieme che prosperare, tutti lo preferiscono; se invece non è possibile contemporaneamente, allora è come forse avrebbe scelto la madre di Eracle per suo figlio: che fosse un dio, piuttosto che essere servo di Euristeo stando con lei. Si potrebbe infatti dire la stessa battuta di quello spartano quando uno, trovandosi quello in mezzo ad una tempesta, lo invitò ad invocare i Dioscuri[97]. Si ritiene che sia proprio di colui che è amico il tenere lontano ⟨l'altro⟩ dalla compartecipazione alle difficoltà, di colui che invece è oggetto dell'amicizia, il volervi partecipare, ed entrambe queste cose accadono ragionevolmente: bisogna che per l'amico nulla sia così doloroso come è cosa piacevole l'amico; e si ritiene che egli non debba scegliere il proprio interesse. Perciò gli uomini impediscono ⟨agli amici⟩ di prender parte ⟨ai loro dolori⟩: è sufficiente che a soffrire siano essi stessi perché non appaia che scelgono la gioia guardando 1246 a
al proprio interesse, essendo l'amico addolorato; ed inoltre che sono più sollevati per il fatto di non sopportare da soli i

97. Si può ipotizzare, con il Solomon, che lo spartano abbia detto di non volere coinvolgere nella tempesta anche Castore e Polluce (cfr. RACKHAM, p. 444).

mali. Poiché sono cose degne di scelta sia la prosperità che lo stare insieme, è chiaro che è ancor più degno di scelta, in un certo senso, lo stare insieme unitamente ad un bene minore, che separati unitamente ad un bene maggiore. Ma poiché non è chiaro quanto grande sia il valore dello stare insieme, a questo punto gli uomini hanno pareri diversi, e alcuni ritengono che sia proprio dell'amicizia il prender parte ad ogni cosa contemporaneamente, come appunto anche mangiare insieme dicono che sia più piacevole, pur assumendo gli stessi cibi; altri invece non vogliono, poiché se si suppongono casi estremi, gli uomini si trovano sullo stesso piano trovandosi insieme nelle grandi disgrazie o separati nelle grandi prosperità[98].

Simile a questo è anche il caso concernente le disgrazie. Talvolta vogliamo che gli amici non siano presenti e neppure vogliamo addolorarli quando non apporteranno nessun contributo; talaltra invece è cosa piacevolissima che essi siano presenti. Ma il sussistere di questa contraddizione è molto ragionevole. Essa è causata da quanto detto in precedenza[99] e dal fatto che evitiamo assolutamente di vedere l'amico addolorato o che si trova in una cattiva condizione, come anche facciamo con noi stessi, mentre è piacevole, e proprio come una delle cose più piacevoli, vedere l'amico per il motivo che abbiamo detto[100] e lo è di certo[101] anche quando è ammalato, se si è ammalati; di conseguenza, qualunque cosa tra queste due sia più piacevole, è questa che ci determina[102] a volere la presenza dell'amico oppure no. E questo accade negli uomini peggiori e per lo stesso motivo: ambiscono moltissimo che gli amici non si trovino nella prosperità e che non esistano, qualora essi stessi si trovino in una cattiva situazione. Perciò talvolta uccidono insieme a se stessi coloro che amano. Infatti

98. La tradizione è incerta; si vedano in proposito le edizioni del Rackham e di Walzer-Mingay.

99. Cfr. *supra*, 1245 b 26-1246 a 2.

100. Cfr. *supra*, 1245 a 26-b 9.

101. Così secondo il testo del Rackham, che segue la congettura di Solomon: καὶ μὴν καμνόντα.

102. Letteralmente: «fa traboccare la bilancia» (ποιεῖ τὴν ῥοπήν).

⟨ritengono⟩ di percepire il loro male in misura maggiore[103], proprio come, se ci si ricorda che un tempo si era in uno stato di prosperità, ⟨ci si addolora⟩ più che se si ritenesse di essersi sempre trovati nella sventura.

103. Nel caso in cui i loro amici sopravvivano.

LIBRO OTTAVO

1. Si potrebbe sollevare l'aporia se sia possibile servirsi di ciascuna cosa sia per ciò[1] per cui essa è nata sia in un altro modo e, in questo caso, in sé o, al contrario, per accidente, come ⟨nel caso di un occhio⟩ per vedere, in quanto si tratta di un occhio, oppure in un altro modo, per guardare di traverso avendolo storto, talché una cosa appaia sdoppiata in due. Entrambi questi usi sono dunque determinati dal fatto che l'occhio è usato in quanto occhio, mentre un altro è l'uso per accidente, come se fosse possibile venderlo o anche mangiarlo. Similmente anche per la scienza: si può farne uso sia nel rispetto del vero, sia in modo sbagliato, come quando volontariamente si scriva in modo non corretto, e servirsene dunque come fosse ignoranza, proprio come scambiando la mano: del piede come di una mano e di questa come di un piede si servono talora le danzatrici.

Se dunque tutte le virtù ⟨si considerano⟩ scienze, sarà possibile anche usare la giustizia come fosse ingiustizia, e si commetterà pertanto ingiustizia compiendo ciò che è ingiusto a partire dalla giustizia, come appunto si compiono gli atti di ignoranza a partire dalla scienza; se questo però è impossibi-
1246 b le, è evidente che le virtù non saranno scienze. E neppure, se a partire dalla scienza non è possibile essere ignoranti, ma soltanto commettere errore e fare le stesse cose che derivano

1. Si è accolto l'emendamento di Spengel ἐφ' ὃ per ἐφ' ᾧ (così anche Rackham).

da ignoranza, si compirà alcun atto derivante da giustizia come se derivasse da ingiustizia.

Ma inoltre se la saggezza è una scienza ed una forma di vero, anche quella farà la stessa cosa: sarà possibile agire in modo stolto a partire dalla saggezza e commettere gli stessi errori che commette lo stolto. Ma se l'uso di ciascuna cosa in quanto se stessa fosse uno solo, allora anche comportandosi così gli uomini agirebbero saggiamente. Nel caso delle altre scienze, dunque, un'altra superiore produce la loro diversione; ma quale è superiore a questa stessa che è superiore a tutte? Infatti non esiste più oltre scienza o intelletto. Ma certamente non è neppure una virtù ⟨a produrla⟩. ⟨La saggezza⟩ infatti si serve di essa, poiché la virtù della parte che comanda si serve di quella della parte che è comandata.

Qual è dunque? Oppure, proprio come si dice, l'intemperanza è il vizio della parte irrazionale dell'anima e l'intemperante è in un certo senso incontinente, pur possedendo l'intelletto? Ma se dunque il desiderio, qualora sia forte, lo pervertirà e lo farà ragionare al contrario di come l'intelletto pensa[2], è chiaro che anche nel caso in cui ci sia virtù in quella parte, ma ignoranza nella ragione, ⟨virtù e ignoranza⟩ si trasformano in un altro modo. Di conseguenza sarà possibile servirsi della giustizia non giustamente e male e stoltamente della saggezza, ed anche il contrario; sarebbe infatti assurdo se la malvagità, una volta ingeneratasi nella parte irrazionale, pervertisse la virtù presente in quella razionale e producesse l'ignoranza, e la virtù insita nella parte irrazionale, essendo presente l'ignoranza in quella razionale, non la deviasse e non le facesse giudicare in modo saggio e con giudizi appropriati (e a sua volta la saggezza nella parte razionale non facesse agire in modo moderato l'incontinenza insita nella parte irrazionale; cosa nella quale si ritiene che consista la temperanza). Di conseguenza sarà possibile anche agire saggiamente partendo dall'ignoranza. Ma queste conseguenze sono assurde in generale, e in particolare lo è il fatto che si usi

2. Il testo è molto incerto; cfr. l'apparato dell'edizione oxoniense (che riporta la congettura: ἢ ⟨ὁνοῦ⟩ς φρ⟨ονεῖ⟩ [v. FRAGSTEIN, 358], seguita nella traduzione).

⟨la saggezza⟩ in modo saggio partendo dall'ignoranza, poiché questo non lo vediamo in nessuna delle altre scienze; per esempio, l'incontinenza perverte l'arte medica o grammaticale, mentre è vero che la virtù non devia l'ignoranza, qualora sia opposta ad essa, per il fatto che in essa non c'è superiorità, ma in generale è piuttosto la virtù che si trova in questo rapporto con il vizio. E infatti l'uomo giusto è capace di tutto ciò di cui è capace l'ingiusto e in generale l'incapacità è contenuta nella capacità.

È chiaro di conseguenza che contemporaneamente ⟨gli uomini⟩ sono saggi e buone le disposizioni della loro parte irrazionale e che è giusto il detto socratico «nulla è più forte della saggezza». Ma non correttamente ⟨Socrate⟩ ha detto che «⟨la saggezza⟩ è scienza»: essa è una virtù e non una scienza, bensì un altro genere di conoscenza.

2. Poiché non soltanto la saggezza e la virtù producono il successo, ma diciamo che ad avere successo sono gli uomini
1247 a fortunati, come se anche la buona sorte producesse benessere e le stesse cose che fa la scienza, bisogna allora indagare se è per natura che uno è fortunato ed un altro sfortunato oppure no, e come stanno le cose riguardo a questo. Vediamo infatti che alcuni sono fortunati. Pur essendo stolti, riescono in molte cose nelle quali domina il caso[3]; inoltre anche nelle cose nelle quali si richiede arte, ma in cui si ha una grande componente di casualità, come nella strategia e nell'arte nautica. Forse che, dunque, questi uomini sono ⟨tali⟩ in conseguenza di una certa disposizione, oppure non è per il fatto di avere essi stessi una certa qualità che sono in grado di realizzare esiti fortunati? Ora infatti si crede che sia in questo modo, come se certi uomini lo fossero per natura; ma la natura rende gli uomini dotati di una certa qualità ed essi subito, fin dalla nascita, differiscono; proprio come alcuni hanno gli occhi azzurri ed altri scuri, per il fatto che bisogna avere una certa

3. Nella traduzione non si può rendere il testo greco nella sua pregnanza, legata al valore etimologico dei termini εὐτυχής («fortunato»), εὐτυχία («buona sorte»), ἀτυχής («sfortunato»), ἀτυχία («sfortuna», «sventura»), composti di τύχη: «caso», «sorte».

qualità in base all'essere in un certo modo, così anche gli uomini fortunati e quelli sfortunati.

È chiaro che costoro[4] non hanno successo grazie alla saggezza. Infatti la saggezza non è irrazionale, ma possiede la ragione del motivo per cui si agisce in un certo modo, mentre essi non potrebbero dire per quale motivo hanno successo (questo infatti sarebbe arte); inoltre è evidente ⟨che hanno successo⟩, pur essendo stolti non riguardo ad altre cose (infatti questo non sarebbe per nulla strano; per esempio Ippocrate, che era un geometra, ma riguardo alle altre cose era ritenuto essere stupido e stolto a causa della sua ingenuità, durante un viaggio in nave perse una grande quantità d'oro, sottrattagli dagli esattori delle tasse di Bisanzio, come narrano), ma per quanto siano stolti proprio nelle cose nelle quali sono fortunati. Infatti riguardo al pilotare la nave non sono i più abili ad essere fortunati, ma è proprio come nel gettare i dadi: uno fallisce il colpo, un altro fa un numero in base a quanto per natura è fortunato. Oppure è per il fatto di essere amati da un dio, come si dice, e perché il successo è qualcosa che ci proviene dall'esterno, e come una nave malamente costruita spesso naviga meglio, ma non per se stessa, bensì perché ha un bravo nocchiero, così l'uomo fortunato ha come nocchiero il demone? Ma è assurdo che un dio o un demone amino l'uomo di tal genere e non quello migliore e più saggio. Se dunque è necessità che avere successo sia dovuto alla natura, all'intelletto o a qualche protezione, e due ⟨di queste tre cause⟩ non sussistono, coloro che sono fortunati lo saranno per natura.

Tuttavia la natura è causa di ciò che è sempre in un modo o di ciò che lo è per lo più, mentre il caso è l'opposto. Se dunque si ritiene che riuscire contro ogni aspettativa si debba al caso (ma se lo è, è per il caso che un uomo è fortunato), la causa non sarà tale da esserlo della stessa cosa, sempre o per lo più. Inoltre se si ha successo o insuccesso[5] in quanto si è in un certo

4. Ossia gli uomini fortunati.

5. Anche i due verbi ἐπιτυγχάνω e ἀποτυγχάνω sono legati etimologicamente al termine τύχη (cfr. *supra*, nota 3).

modo, proprio come uno non ha la vista acuta perché ha gli occhi azzurri, non ne è causa il caso, ma la natura: pertanto non si è fortunati ma, per così dire, ben dotati dalla natura. Di conseguenza bisognerà dire questo, che coloro che diciamo 1247 b fortunati, non lo sono a causa del caso. Perciò non sono fortunati: della sorte sono i beni dei quali la buona sorte è causa.

Ma se è così, forse allora il caso non esisterà affatto, oppure esisterà, ma non sarà una causa? Ma è necessario che esso esista e che sia una causa. Pertanto ⟨il caso⟩ per alcuni sarà causa di beni o di mali. Se invece si deve eliminarlo del tutto, bisogna anche affermare che nulla deriva da esso, ma siamo noi che, pur esistendo qualche altra causa, per il fatto di non vederla affermiamo che è il caso ad essere una causa (perciò gli uomini, definendo il caso lo considerano una causa oscura per il ragionamento umano, come se fosse una qualche natura); ma questo costituirebbe un altro problema.

Poiché vediamo che alcuni sono stati fortunati una volta, per quale motivo non dovrebbero esserlo ancora? Grazie alla stessa causa potrebbero avere successo una volta ancora. Infatti la causa della stessa situazione sarebbe la stessa. Ma quando lo stesso risultato scaturisca da fattori indeterminati e indefiniti, per un certo individuo si avrà un male o un bene, ma di ciò non si avrà la scienza che è causata dall'esperienza, poiché in tal caso certi uomini fortunati l'apprenderebbero, oppure anche tutte le scienze, come diceva Socrate[6], sarebbero delle forme di fortuna. Che cosa impedisce dunque che a qualcuno tali cose accadano con frequenza continua, non perché si tratta di una persona dotata di un certo carattere, ma nel modo in cui sarebbe possibile che i dadi dessero sempre un risultato fortunato?

E che dire allora? Non ci sono forse nell'anima impulsi derivanti gli uni dal ragionamento, gli altri dall'appetito irrazionale? E questi non sono i primi? Se infatti l'appetito dovuto a desiderio di ciò che è piacevole esiste per natura, ogni appetito procederà per natura verso ciò che è buono. Se[7]

6. Cfr. PLATONE, *Euth.*, 279 d.

7. Per la punteggiatura delle rr. 22-27 si è seguito il testo del Rackham.

dunque alcuni sono ben dotati per natura (proprio come le persone che cantano bene pur senza avere imparato a cantare, sono ben dotate per natura) e senza la ragione hanno impulsi nel senso in cui è conformata la loro natura e desiderano la cosa che si deve nel momento e nel modo in cui si deve, costoro avranno successo anche qualora lo ottengano pur essendo privi di saggezza e di ragione, proprio come ⟨gli altri di cui sopra⟩ canteranno bene pur non essendo capaci di insegnarlo. Fortunati, appunto, sono gli uomini di tal sorta, che per lo più hanno successo senza la ragione. Pertanto coloro che sono fortunati, lo saranno per natura.

Oppure il termine «fortuna» si intende in più sensi? Alcune azioni, infatti, si compiono in seguito ad un impulso e dopo avere deciso di agire, altre invece no, ma al contrario. E nelle situazioni nelle quali sembra che ⟨coloro che agiscono⟩ abbiano ragionato male, diciamo che hanno avuto fortuna nell'avere successo; e, sempre in queste circostanze, se volevano un bene diverso o inferiore a quello che hanno ottenuto. È possibile, pertanto, che i primi siano fortunati grazie alla natura (infatti l'impulso e l'appetito hanno avuto successo, essendo rivolti all'oggetto verso cui si doveva, mentre il ragionamento era insensato; ed in questo caso, quando non sembri che il ragionamento sia corretto, ma accada che ne sia causa il desiderio, questo desiderio, essendo corretto, li ha salvati[8], ma talvolta al contrario essi hanno ragionato in questo modo a causa del desiderio ed hanno avuto sfortuna[9]); ed allora, negli altri casi[10] in quale modo la fortuna sarà conforme alla buona natura dell'appetito e del desiderio? Ma in realtà la 1248 a
fortuna in questione e quella sono identiche, oppure le forme di fortuna sono molteplici e la sorte è duplice.

Ma poiché vediamo che alcune persone sono fortunate contrariamente a tutte le scienze ed ai retti ragionamenti, è

8. Il passo è probabilmente corrotto; si veda l'apparato dell'edizione di Walzer-Mingay, che riporta la proposta di Dirlmeier da noi accolta: ὅταν μὲν λογισμὸς μὴ δοκῶν ὀρθὸς εἶναι, τύχῃ δ' αὐτοῦ αἰτία οὖσα ⟨ἐπιθυμία⟩, αὕτη ὀρθὴ οὖσα ἔσωσεν.

9. Si sono condivisi gli emendamenti di Spengel: ἐλογίσαντο, per il tràdito ἐλογίσατο, ed ἠτύχησαν per il tràdito ἠτύχησεν.

10. Per i quali cfr. *supra*, 1247 b 30.

chiaro che la causa della fortuna sarà qualcosa di diverso. Ma è fortuna, oppure no, quella che ha desiderato ciò che doveva e quando doveva, nel caso in cui il ragionamento umano non lo avrebbe potuto[11]? Infatti questo non è per nulla privo di ragione e neppure è naturale il desiderio, ma viene corrotto da qualcosa. Sembra dunque che si tratti di fortuna, perché la sorte è causa di ciò che è contrario alla ragione, e questo è contrario alla ragione (infatti è contrario alla scienza ed all'universale); ma, come pare, ciò non deriva dalla sorte, ma si ritiene che sia dovuto a quella causa. Di conseguenza questo ragionamento non dimostra che si è fortunati per natura, ma che non tutti coloro che sembrano essere fortunati hanno successo a causa della sorte, bensì della natura; e non dimostra neppure che la sorte non è per nulla causa di nessuna cosa, ma che non è causa di tutte quelle cose delle quali lo sembra.

Si potrebbe tuttavia sollevare la seguente difficoltà: se la sorte sia causa proprio di questo, cioè del desiderare ciò che si deve e quando si deve. Oppure in questo modo lo sarà di ogni cosa? Cioè sia del pensare che del deliberare: non si delibera, avendo deliberato e dopo una precedente deliberazione ancora, ma esiste un inizio; e neppure si pensa dopo aver pensato prima di pensare e così all'infinito. Perciò non il pensiero è l'inizio del pensare, né la deliberazione, del deliberare. Che cos'altro, dunque, se non la sorte? Di conseguenza ogni cosa deriverà dalla sorte. O forse esiste un principio all'esterno del quale non ne esiste un altro, e quello è in grado di produrre un effetto di un certo tipo per il fatto di avere una certa caratteristica? Ma questo è ciò che è oggetto della nostra ricerca: quale sia il principio del movimento nell'anima. È chiaro, dunque: proprio come nel tutto è Dio, ⟨Dio⟩ lo è anche in quella[12]. È l'elemento divino, infatti, che in un certo senso produce in noi ogni movimento; e principio della ragione non è la ragione, ma qualcosa di superiore. Che cosa dunque potrebbe essere superiore alla scienza ed all'intelletto, tranne

11. Per questo passo dalla tormentata tradizione manoscritta si veda l'apparato dell'edizione oxoniense ed il testo del Rackham.

12. Si è accolta la congettura di Spengel: ἐκείνῃ per il tràdito ἐκείνῳ.

Dio? La virtù, infatti, è uno strumento dell'intelletto: e per questo motivo, che ho esposto un tempo[13], si chiamano fortunati coloro che hanno successo qualunque cosa intraprendano, pur essendo privi di ragione, e ad essi non giova deliberare. Essi possiedono un principio tale da essere superiore all'intelletto ed alla deliberazione (altri possiedono la ragione, ma non quello), ossia l'ispirazione divina, ma non sono in grado di deliberare. Pur essendo privi di ragione hanno successo; ed ottengono anche ciò che è proprio dei saggi e dei sapienti, la rapidità di profezia; e soltanto quella derivante dalla ragione non dobbiamo considerare, ma alcuni ⟨l'ottengono⟩ grazie all'esperienza, altri per la consuetudine dell'uso dell'osservazione[14]; e queste si servono del divino. Questa qualità infatti vede bene sia il futuro che il presente, e ⟨lo vedono⟩ quelli la cui ragione è rilasciata in questo modo[15]. Perciò i melanconici sono anche sognatori del vero. Sembra infatti che il principio, quando la ragione è libera, abbia più 1248 b forza, come appunto i ciechi hanno una memoria migliore una volta liberati dall'impegno con gli oggetti della vista, per il fatto che la facoltà mnemonica è più vigorosa.

È chiaro pertanto che le specie della fortuna sono due, una divina (perciò si ritiene anche che l'uomo fortunato abbia successo grazie a Dio): questo è l'uomo che ha successo in conformità con l'impulso; invece l'altro è colui che ha successo contro l'impulso; entrambi sono privi di ragione. E il primo tipo di fortuna è più costante, mentre la seconda è incostante.

3. Per prima cosa, dunque, si è parlato di ciascuna virtù in particolare; ma poiché abbiamo distinto la loro capacità separatamente, bisogna descrivere[16] la virtù che deriva da quelle e che oramai chiamiamo καλοκἀγαθία[17]. È evidente,

13. Cfr. *supra*, 1247 b 26.
14. Dal r. 33 al r. 37 (οἱ δὲ... χρῆσθαι) si è seguito il testo del Rackham.
15. Si è qui accolta la congettura di Jackson: οὕτως (per il tràdito οὗτος).
16. Per quest'accezione del verbo διαρθρόω, cfr. PLATONE, *Leggi*, 963.
17. Si è preferito riportare il termine greco senza tradurlo, per le implicazioni culturali che esso comporta nel corso di tutta la grecità. Si tratta di una rettitudine unita a cultura ed urbanità; si veda in merito SENOFONTE, *Mem.* I, 6, 14; *Cyr.*, VIII, 4, 34; *Ages.*, 11, 6.

allora, che colui che ha conseguito questa denominazione possiede necessariamente le virtù particolari. E neppure è possibile che le cose stiano diversamente in nessun altro caso. Nessuno, per esempio, è sano nell'intero corpo, ma non in alcuna parte di esso, bensì è necessario che tutte le sue parti, o comunque la maggior parte e le più importanti, siano nella stessa condizione dell'intero.

Pertanto il fatto di essere virtuoso e di essere moralmente nobile[18] comportano una differenza non soltanto nel nome, ma anche in se stessi. Di tutti i beni esistono fini che di per sé sono degni di scelta in vista di sé. Di questi sono belli tutti quelli che sono degni di lode, per il fatto di esistere per se stessi. Sono questi quelli dai quali derivano le azioni degne di lode ed essi stessi sono degni di lode; per esempio la giustizia in sé e le sue azioni, e le azioni moderate: degna di lode è infatti anche la moderazione. Ma non è una cosa degna di lode la salute, poiché non lo è neppure la sua opera; né l'essere in uno stato di vigore, poiché non lo è neppure il vigore. Si tratta di beni, ma essi non sono degni di lode. Questo per induzione è chiaro nello stesso modo anche negli altri casi.

Virtuoso è dunque colui per il quale sono buone le cose buone per natura. Le cose per le quali gli uomini lottano e che sembrano essere beni grandissimi, l'onore, la ricchezza, le virtù del corpo, i successi, i poteri, sono cose buone per natura, ma è possibile che per alcune persone, a causa delle loro disposizioni, esse siano dannose. Infatti nel caso in cui uno sia stolto, ingiusto o incontinente, costui non trarrà nessun vantaggio servendosi di quei beni, come neppure chi è malato, nutrendosi con il cibo di chi è sano, e chi è debole o mutilato, servendosi dell'equipaggiamento di chi è in forze o del tutto integro. Moralmente nobile è l'uomo che possiede quei beni che sono belli per se stessi e che è capace di compiere le cose belle e di compierle per se stesse; e cose belle sono le virtù e le opere che dalla virtù derivano.

Ma esiste anche una disposizione «politica», come quella che possiedono i Lacedemoni e che potrebbero possedere an-

18. Così si è resa l'espressione καλὸς κἀγαθός.

che altri con le loro caratteristiche; questa disposizione è del tipo seguente. Ci sono infatti coloro che ritengono che si debba possedere la virtù, ma in vista dei beni per natura. Perciò sono 1249 a
uomini buoni (per essi infatti sono buoni i beni naturali), ma non possiedono la καλοκἀγαθία. Infatti essi non possiedono le cose belle per se stesse[19] e scelgono le cose moralmente nobili; e non soltanto queste, bensì anche le cose che non sono belle per natura, ma che per natura sono buone, per quelli sono belle. Belle sono quando ciò in vista di cui gli uomini le compiono e le scelgono sia una cosa bella. Perciò per l'uomo moralmente nobile sono belle le cose che sono buone per natura. Bello è ciò che è giusto; questo è conforme al merito; e quegli è degno di queste cose. Anche ciò che è conveniente è bello; e queste cose sono per quello convenienti: ricchezza, nobiltà di nascita, potenza. Di conseguenza per colui che è moralmente nobile le stesse cose sono sia vantaggiose che belle; invece per i più questo è in discordanza. Infatti le cose buone in assoluto non sono buone anche per quelli, mentre sono buone per l'uomo buono; e per l'uomo moralmente nobile sono anche belle. A causa di esse, infatti, compie molte e belle azioni. Colui che invece crede che si debbano possedere le virtù in vista dei beni esterni, è per accidente che compie azioni belle. La καλοκἀγαθία è pertanto la virtù perfetta.

Per quanto poi riguarda il piacere, si è detto che qualità abbia ed in quale senso sia un bene, e si è affermato che le cose piacevoli in assoluto sono anche belle e che le cose buone in assoluto sono anche piacevoli. Il piacere non si ha se non nell'azione; per questo motivo colui che è veramente felice vivrà anche nel modo più piacevole e non è senza motivo che gli uomini lo ritengono importante.

Poiché per il medico esiste una norma riferendosi alla quale giudica il corpo che è sano e quello che non lo è, ed in rapporto alla quale ciascuna cosa deve essere fatta fino ad un certo punto, e se è fatta bene è salutare, mentre se è di meno o di più smette di esserlo; così anche per l'uomo virtuoso bi-

19. Non si è accolta l'integrazione di Zeller, condivisa da Walzer-Mingay (⟨ὅσοις δ' ὑπάρχει δι' αὐτά⟩).

sogna che, riguardo alle azioni ed alle scelte delle cose buone 1249 b per natura, ma non degne di lode, ci sia una norma della disposizione e della scelta, anche riguardo all'evitare sia l'abbondanza che la scarsezza di ricchezze e di fortuna. Nella parte precedente[20] si è dunque detto «come la ragione comanda». Ma questo è come se uno dicesse, in ciò che riguarda il nutrimento, «come la medicina ed i suoi principi comandano». Questo è vero, ma non chiaro. Perciò bisogna vivere facendo riferimento, come anche nelle altre cose, alla parte che comanda ed alla disposizione conforme all'attività di quella parte, come lo schiavo rispetto al padrone; e ciascuno in rapporto al principio che a ciascuno si conviene.

E poiché l'essere umano risulta per natura costituito di una parte che comanda e di una che è comandata, ciascuno dovrà vivere rapportandosi al proprio principio; questo è duplice: l'arte medica è principio in un senso e la salute lo è in un altro, ossia quella è in funzione di questa; così dunque stanno le cose secondo la facoltà contemplativa. Infatti Dio non è «comandante» nel senso di colui che dà ordini, ma è ciò in vista di cui dà ordini la saggezza; duplice è il senso dell'espressione «ciò in vista di cui» (ma è stato determinato altrove[21]), poiché egli non ha bisogno di nulla. Perciò qualunque scelta e possesso dei beni naturali — si tratti di beni del corpo, di ricchezze, di amici o degli altri beni — produrranno al massimo grado la contemplazione di ciò che è divino, questi saranno la scelta ed il possesso migliori e questo il più bel criterio; qualunque ⟨scelta e acquisizione⟩ impediscano invece di servire e di contemplare ciò che in noi è divino a causa di difetto o di eccesso, sono cattive. Questo è possibile[22] per l'anima e questo dell'anima è il migliore criterio: percepire il meno possibile la parte irrazionale dell'anima, in quanto tale.

Resti dunque detto in questo modo qual è la norma della καλοκἀγαθία e quale lo scopo delle cose buone in assoluto.

20. Cfr. II, 5, 1222 a 6-10, b 7; III, 5, 1232 a 32 seg.
21. Cfr. *Phys.*, 194 a 32-36; *De An.*, 415 b 2; *Metaph.*, XII, 7, 1072 b 2.
22. Si è accolta la congettura di Langerbeck: ἐνδέχεται.

ETICA NICOMACHEA

LIBRO PRIMO

1. È opinione comune[1] che ogni arte[2] ed ogni ricerca[3], così 1094 a
come ogni azione ed ogni scelta[4], tendano al raggiungimento di un bene; perciò a buon diritto si è affermato che il bene è ciò a cui tutte le cose tendono. Tra i fini appare chiara una differenza, poiché alcuni sono attività, altri opere distinte da esse. E in tutte le cose di cui esistono fini distinti dalle azioni, le opere risultano per loro natura superiori alle attività. Ma poiché molte sono le azioni, le arti e le scienze, molti sono anche i fini: quello della medicina è la salute, dell'ingegneria navale la nave, della strategia la vittoria, dell'economia la ricchezza. Ma in tutte quante le arti di questo genere, che sono subordinate ad un'unica capacità[5] (come, per esempio,

1. Il verbo δοκέω sta ad indicare in Aristotele sia l'opinione comune, sia quella di qualche filosofo ed anche, seppure più raramente, quella propria. Perciò bisogna distinguerlo da φαίνομαι, che invece denota l'evidenza dei fatti.

2. La τέχνη («arte», «mestiere») è la virtù dell'intelligenza «poietica», tendente alla realizzazione di una ποίησις e distinta dall'ἐπιστήμη, che è la virtù dell'intelligenza «teoretica» (cfr. *infra*, VI, 4, 1140 a 7).

3. Sui vari significati del termine μέθοδος si veda Bonitz, *Ind. arist.*, 449, b 43 e segg. In questo particolare contesto (come anche in *Metaph.*, I, 2, 983 a 23) esso sta ad indicare la *disputatio vel disquisitio* e, in qualità di ricerca speculativa, si oppone alla τέχνη, la scienza pratica.

4. La quadripartizione che, a questo punto, si è venuta a configurare tra τέχνη («arte»), μέθοδος («ricerca»), πρᾶξις («azione») e προαίρεσις («scelta») ha il valore di un'argomentazione dialettica (e non scientifica, secondo l'esegesi tradizionale del passo): i primi due termini rappresentano lo sfondo dottrinale platonico, gli ultimi due l'istanza aristotelica della sfera dell'azione (cfr. Gauthier-Jolif, II, 1, pp. 9 segg.).

5. La δύναμις è la «facoltà», la «potenzialità». È in *Metaph.*, IX, 2, 1046 b 2 che Aristotele spiega come tutte le τέχναι, tutte le scienze poietiche, siano delle δυνάμεις, in quanto ἀρχαὶ μεταβολικαί ossia «principi di cambiamento».

l'arte di fabbricare le briglie e tutte le altre che concernono la fabbricazione di strumenti per cavalcare sono subordinate all'equitazione; e quest'ultima ed ogni azione che riguarda la guerra sono subordinate alla strategia e, nello stesso modo, altre arti ad altre) — in tutte, dunque, i fini di tutte la arti «architettoniche»[6] sono preferibili a quelli ad essi subordinati: è in vista dei primi che anche i secondi si perseguono. E non ha nessuna importanza che fini delle azioni siano le attività stesse o qualcos'altro da esse distinto, come nel caso delle scienze di cui abbiamo detto.

Se dunque delle cose che si possono compiere esiste un fine che noi vogliamo per se stesso (e gli altri fini grazie a questo), e se non scegliamo ogni cosa a causa di un'altra (così infatti si procede all'infinito, tanto che l'appetito risulta vuoto e vano) è chiaro che quel fine sarà il bene, ossia l'ottimo dei beni[7]. E allora la conoscenza di esso non ha forse un grande peso[8] anche per la vita? E non potremmo dunque raggiungere con più facilità come arcieri che prendano di mira un bersaglio[9], ciò che è conveniente?[10] Se dunque le cose stanno così, bisogna tentare di comprendere a grandi linee che cosa mai esso sia e di quale scienza o capacità sia oggetto.

Si converrà che su di esso verte la scienza più importante ed «architettonica» in massimo grado; e tale è evidentemente la politica[11]. È infatti essa che dispone quali scienze siano

6. Il concetto ha un'origine platonica e risale alla metafora di *Pol.* 259 e: alla scienza dell'architetto (ἀρχιτέκτων), il quale dà ordini senza metterli in pratica, vi si contrappone l'arte dell'operaio che invece sotto la direzione di quello li esegue (cfr. inoltre, in proposito, *Pol.*, 281 d-283 a, *Cratilo*, 390 b-c; e ancora ARISTOTELE, *Phys.*, II, 2, 194 a 36; *Metaph.*, I, 1, 981 a 30-981 b 7).

7. Il termine τὸ ἄριστον indica la cosa migliore in rapporto a determinati oggetti e a determinate circostanze, prescindendo da ogni valore trascendente: perciò si è evitato di renderlo con espressioni come «Sommo Bene» o simili, vicine alla tradizione scolastica. Cfr., per il concetto espresso in questo passo, *Pol.*, III, 12, 1282 b 14-16.

8. Sul significato metaforico di ῥοπή, cfr. BONITZ, *Ind. arist.*, 668 b 55.

9. Per questa similitudine cfr. PS.-PLATONE, *Sisifo*, 319 a.

10. Il termine δέον è da intendersi (come indicano GAUTHIER-JOLIF, II 1, p. 8) nel significato di «dovere» in senso ampio, a designare sia ciò che bisogna fare perché moralmente buono, sia ciò che bisogna fare perché utile.

11. In un famoso passo della *Metafisica* (I, 2, 982 b 4), l'Autore indica come ἀρχική («dominante») un'altra scienza: la sapienza, ossia la filosofia prima. A questa difficoltà si può ovviare considerando che la politica rientra nell'ordine delle scienze

necessarie nella città e quali sia necessario che ciascuna classe di cittadini apprenda, e fino a quale punto[12]; e vediamo inol- 1094 b
tre che sono subordinate a questa le più apprezzate capacità, quali la strategia, l'economia, la retorica; e poiché la politica si serve delle altre scienze [pratiche][13] e per legge stabilisce[14] inoltre che cosa si debba fare e da quali cose si debba astenersi, il suo fine comprenderà anche quelli delle altre e, di conseguenza, sarà il bene propriamente umano. Difatti se il bene per il singolo individuo e per la città sono la stessa cosa, conseguire e mantenere quello della città è chiaramente cosa più grande e più vicina al fine, poiché tale bene è, sì, amabile relativamente al singolo individuo, ma anche più bello e più divino in relazione ad un popolo e a delle città. E dunque la nostra ricerca, che è una ricerca politica, è volta verso tali obiettivi.

Sarà sufficiente, nella nostra esposizione, fornire chiarimenti relativi alla materia trattata, poiché l'esattezza non è da ricercarsi nella stessa misura in tutte le argomentazioni, come neppure nelle produzioni artigianali.

Le cose belle[15] e le cose giuste, delle quali si occupa la politica, presentano una grande differenza ed una grande variabilità, tanto che esse esistono — secondo l'opinione comune — soltanto per convenzione e non per natura[16]. Una tale

pratiche (le τέχναι dello sfondo dottrinale platonico), mentre la metafisica è l'«architettonica» in massimo grado nell'ambito delle scienze speculative.

12. Così si è intesa l'espressione μέχρι τίνος, secondo l'interpretazione corrente; San Tommaso e Parafrasto interpretano invece «fino a quale età», rifacendosi a Platone che fissa appunto l'età in cui si deve iniziare lo studio di ogni scienza ed il lasso di tempo da dedicarvi. Platonica è comunque l'ispirazione di tutto il passo, a partire dalla suddivisione in «classi di cittadini» (gli ἑκάστους di 1094 b 1) fino all'elenco delle varie discipline (cfr. PLATONE, *Pol.*, 303 d-305 e).

13. L'espunzione del termine πρακτικαῖς, condivisa da Bywater nella sua edizione, si deve a BURNET (p. 10, nota), che la considera una glossa attribuibile, probabilmente, ad Aspasio (pur essendo questo il vero senso dell'affermazione aristotelica, in quanto la politica non si serve né della matematica, né dell'astronomia).

14. Sull'attività del νομοθετεῖν propria della politica, cfr. ancora PLATONE, *Pol.* 305 e.

15. S'intende, moralmente.

16. Aristotele con queste parole allude ad alcuni sofisti (come Trasimaco, Callicle, Licofrone ed altri) che nei loro δισσοὶ λόγοι — secondo un meccanismo descritto in *De Soph. El.*, 12, 173 a 7-16 — dimostravano tesi paradossali servendosi dell'antica contrapposizione tra «convenzione» (νόμος) e «natura» (φύσις). L'opposizione

variabilità[17] la presentano anche i beni, per il fatto che da essi derivano danni a molte persone e già alcuni sono andati in rovina a causa della ricchezza, altri invece a causa del loro coraggio[18]. Si può essere pertanto soddisfatti, parlando di tali cose e partendo da tali premesse, di indicare la verità grossolanamente ed a grandi linee; e parlando di cose che sono per lo più[19] e da cose di tal genere prendendo le mosse, di trarne anche altrettali conclusioni[20]. Nello stesso modo, pertanto, bisogna accogliere ciascuna delle argomentazioni esposte: è proprio di una persona colta ricercare l'esattezza secondo ciascun genere, tanto quanto lo permette la natura del fatto indagato, poiché è evidentemente più o meno la stessa cosa ammettere che un matematico sia persuasivo e pretendere dimostrazioni da un retore.

D'altra parte ciascuno giudica bene ciò che conosce e di questo è buon giudice. E lo è pertanto, in ogni ambito speci-
1095 a fico, colui che in esso ha ricevuto una cultura particolare; lo è in assoluto, invece, colui del quale la cultura concerne ogni branca del sapere. Perciò il giovane non è un ascoltatore idoneo delle lezioni di politica: egli è inesperto riguardo ai fatti della vita, mentre i ragionamenti della politica da quelli derivano e quelli hanno per oggetto. Ed inoltre, essendo procli-

νόμος-φύσις, il cui riflesso compare spesso anche nella tragedia greca del V sec. a. C., è frequentemente presente nei dialoghi platonici dove si combattono le tesi dei sofisti: cfr., in particolare, *Resp.*, I libro; *Gorgia*, 482 e segg.; *Protag.*, 377 c; ed anche SENOFONTE, *Memor.*, IV, 4, 5.

17. Il termine πλάνη designa l'«instabilità»; come osservano GAUTHIER-JOLIF (II 1, p. 13), è poetico e platonico (cfr. PLATONE, *Fedone*, 91 a; *Resp.*, IV, 444 b; VI, 505 c; IX, 602 e; *Parm.*, 135 e; 136 e) e contribuisce al colore letterario di questa parte introduttiva.

18. È questa un'affermazione frequente, che ritroviamo anche nel *Protreptico*, fr. 3 Walzer, ed in SENOFONTE (*Memor.*, IV, 2, 35; *Ciropedia*, I, 4, 44).

19. L'espressione τὰ ὡς ἐπὶ τὸ πολύ denota i fatti costanti (distinti, a loro volta, dai fatti necessari e da quelli accidentali) che hanno luogo, appunto, «per lo più» e sono oggetto della politica (cfr. *Phys.*, II, 5, 196 b 10-197 a 8; *Metaph.*, VI, 2, 1026 b 28-1027 a 28; XI 8, 1064 b 30-1065 a 6).

20. Aristotele indica quest'ultima operazione col verbo συμπεραίνεσθαι; in *Anal. post.* I 7, 75 a 39-75 b 2 egli così distingue i tre elementi costitutivi della dimostrazione: la conclusione (συμπέρασμα), gli assiomi ed il soggetto, i cui attributi sono definiti dalla dimostrazione. In questo passo la conclusione è costituita da τἀληθές (r. 21) e da τοιαῦτα (r. 22), il soggetto da περὶ τοιούτων (r. 19), mentre l'espressione ἐκ τοιούτων non designa gli assiomi, bensì le «premesse», il punto di partenza del ragionamento (per la discussione su questo problema, in contrasto con le posizioni di Burnet, cfr. TRICOT, p. 37, n. 1).

ve alle passioni, ascolterà invano e senza trarne giovamento, poiché il fine della politica non è la conoscenza, ma l'azione. E non ha nessuna importanza che uno sia giovane per l'età o giovane per il carattere: la sua inadeguatezza non dipende dal tempo, ma è causata dal vivere secondo passione e dal perdersi dietro ad ogni cosa. Per le persone di questo genere infatti la conoscenza risulta inutile, come per gli intemperanti; invece per coloro che secondo ragione concepiscono appetiti e secondo ragione[21] agiscono, sarà molto utile la conoscenza intorno a ciò.

Per quanto riguarda l'ascoltatore, il modo in cui si debba accogliere il nostro insegnamento e che cosa ci proponiamo, basti dunque come introduzione quanto si è detto.

2. Tornando al punto iniziale: poiché ogni conoscenza ed ogni scelta tendono a qualche bene, diciamo quale sia quello a cui la politica, come noi affermiamo, si indirizza e quale sia il bene più alto fra tutti quelli che si realizzano con l'azione.

Riguardo al nome più o meno[22] sono tutti d'accordo: sia la gente comune che le persone colte dicono trattarsi della felicità e ritengono il vivere bene e l'avere successo[23] la stessa cosa che l'essere felici; ma sono in disaccordo su che cosa sia la felicità e la moltitudine non la definisce[24] nello stesso modo dei sapienti[25]. Certuni la considerano una delle cose visibili e manifeste, come il piacere, la ricchezza o l'onore ed a seconda delle persone, alcuni la ritengono una cosa, altri invece un'al-

21. L'espressione κατὰ λόγον si contrappone implicitamente al suo contrario κατὰ πάθος («secondo passione», r. 8) e per questo motivo, malgrado alcune possibili riserve (cfr. GAUTHIER-JOLIF, II, 1, p. 17 e seg.), è preferibile tradurre «secondo ragione», anziché «secondo una regola» (per Aristotele, del resto, «vivere secondo una regola» e «vivere secondo ragione», come osserva TRICOT, p. 39, n. 3, sono due concetti molto vicini, in quanto la regola di vita non potrebbe che essere conforme alla ragione).

22. Sul valore dell'avverbio σχεδόν, sinonimo di ἴσως, cfr. BONITZ, *Ind. arist.*, 739 a 53: *modeste affirmantis* [«è proprio di colui che afferma in modo cauto»].

23. L'espressione εὖ πράττειν si intende nel senso di «agire bene», «condurre bene i propri affari», «riuscire».

24. Il verbo ἀποδίδωμι assume in questo passo l'accezione, non rara in Aristotele, di «definire» (così anche, per esempio, in *Metaph.*, VII, 16, 1040 b 30).

25. Si tratta dei Sofisti, i σοφοί dei quali Aristotele parlerà poco sotto (1095 a 25-26).

tra — anzi, spesso anche lo stesso individuo la considera una cosa diversa: se uno è malato, la identifica con la salute, se uno è povero, con la ricchezza; se poi si è consapevoli della propria ignoranza, si ammirano coloro che parlano di un argomento importante e superiore alle nostre capacità[26].

Alcuni invece ritenevano[27] che oltre a questi numerosi beni ve ne fosse un altro in sé e che quello fosse anche causa per tutti quei beni del loro essere beni. Prendere in esame ogni opinione, dunque, è davvero[28] una cosa un po' inutile, mentre è sufficiente esaminare quelle che sono più largamente diffuse o che si ritiene che abbiano una certa ragionevolezza.

Non ci sfugga che c'è una differenza tra i ragionamenti che derivano dai principi e quelli che ad essi risalgono. A buon diritto Platone poneva questo problema[29] e ricercava se si dovesse procedere dai principi o verso i principi, come nello stadio si corre dagli atloteti[30] verso l'estremità del campo o viceversa[31]. Bisogna in effetti iniziare dalle cose note e le cose sono note in due sensi: le une lo sono a noi, le altre invece in assoluto. Senza dubbio allora bisogna che iniziamo da quelle note a noi. E perciò occorre che sia stato educato alla condotta onesta colui che intende seguire con profitto le lezioni su ciò che è bello e giusto e, in generale, sulla politica (poiché in essa principio è il fatto e se questo apparirà sufficientemente chiaro, non ci sarà nessun bisogno del perché)[32]. E chi si trova in

26. Da notare la sottile ironia dell'affermazione aristotelica: sono i sofisti ad essere ammirati dagli ignoranti perché... sono loro stessi ignoranti! (cfr., per questa sfumatura interpretativa, GAUTHIER-JOLIF, II, 1, p. 27).

27. L'uso dell'imperfetto ᾤοντο è probabilmente dovuto ad un ricordo personale dell'autore (cfr. *Eth. Eud.*, I, 8, 1217 b 2-15): Aristotele si riferisce forse alla famosa lezione sul bene tenuta nell'Accademia da Platone e oggetto, appunto, dell'opera *Sul bene*.

28. Il termine ἴσως, di uso assai frequente in Aristotele, può significare sia «forse» sia, più spesso, «senza dubbio», come in questo caso. Cfr. BONITZ, *Ind. arist.*, 347, b 32: *saepe* ἴσως *non dubitantis est, sed cum modestia quadam asseverantis* [«spesso ἴσως è proprio non di colui che dubita, ma di colui che afferma con una certa cautela»]. Cfr. *supra*, n. 22.

29. Cfr. *Sofista*, 253 c-d; *Filebo*, 15 c-18 d; *Resp.*, VI, 511 b-c.

30. Sono i giudici di gara.

31. Tutto il passo contiene l'indicazione del metodo da seguire in morale: quello induttivo (ἐπαγωγή), che parte dai fatti.

32. Dato che la politica (e la morale) mirano non tanto alla conoscenza, quanto all'azione, il διότι («perché») perde d'importanza rispetto all'ὅτι («la cosa»). Sul-

tale stato possiede i principi o potrà facilmente coglierli[33]; mentre chi non partecipa né dell'una né dell'altra di queste due condizioni, ascolti le parole di Esiodo:

> Questi è superiore in tutto, colui il quale da sé su ogni cosa medita
> e assennato invece è colui che obbedisce a chi gli dà buoni consigli.
> Ma colui il quale né pensa da sé, né ascoltando un altro
> nell'animo suo ne imprime le parole, costui è un uomo da nulla.[34]

3. Riprendiamo il discorso dal punto a partire dal quale abbiamo compiuto la digressione[35]. Non sembra senza motivo che la moltitudine e le persone rozze intendano il bene e la felicità come piacere, conseguentemente al loro modo di vita. Ed è per questo che amano una vita dedita al godimento. Sono tre, in particolare, i principali tipi di vita[36]: quello che si è detto ora e inoltre la vita politica e in terzo luogo quella contemplativa. La moltitudine, dunque, appare del tutto simile a una massa di schiavi[37], poiché sceglie una vita degna delle bestie; ma trova una giustificazione per il fatto che molti di coloro che coprono cariche direttive sono mossi dalle stesse passioni di Sardanapalo[38].

Le persone colte e adatte all'azione invece scelgono l'onore: e questo è di solito il fine della vita politica. Ma esso appare come una cosa più superficiale di ciò che stiamo cercan-

l'opposizione tra ὅτι e διότι, cfr. *Anal. pr.*, II, 53 b 9; *Anal. post.*, I, 13; *Metaph.*, I, 1, 981 a 29, ecc.

33. Il verbo λαμβάνω, come ha indicato BURNET (*Intr.*, p. XLII, n. 2) appartiene alla terminologia tecnica della dialettica e non significa «comprendere» o «acquisire», ma «cogliere», «afferrare al volo», da chi la profferisce, una spiegazione.

34. Cfr. *Le opere e i giorni*, vv. 293, 295-7.

35. Cfr. *supra*, 2, 1095 a 30.

36. Secondo la tradizione dossografica, la tripartizione dei generi di vita risalirebbe a Pitagora: egli si sarebbe recato ad Olimpia (come narrano ERACLIDE PONTICO, fr. 88; DIOGENE LAERZIO, VIII, 8; CICERONE, *Tusc.*, V, 3, 8-9) per il solo piacere di osservare i giochi (vita contemplativa) e non per commerciare col pubblico intervenuto (vita di lucro), né per gareggiare (vita dedita all'onore). Su questa tripartizione oltre a PLATONE, *Resp.*, IX, 580 d-581 e, si vedano *Protr.* fr. 15 Walzer, ed *Eth. Eud.* I 4, 1215 a 26 segg.

37. Sull'aggettivo ἀνδραποδώδης, esprimente il disprezzo per una vita di godimento, cfr. anche *Protr.* fr. 11 Walzer; *Eth. Eud.*, I, 5, 1215 a 34; *Eth. Nic.*, III, 13, 1118 a 25; b 21; X, 6, 1177 a 7.

38. Dissoluto re assiro (identificato con Assurbanipal, VII sec. a. C.), famoso per le ricchezze favolose di cui narra ERODOTO (II, 150). Famigerato per la sua vita dedita al godimento, Aristotele ne biasima duramente nel *Protreptico* (fr. 16 Walzer) l'epitaffio inneggiante ai piaceri.

do; è opinione comune che dipenda da coloro che onorano più che da colui che è onorato; mentre è nostra intuizione che il bene sia qualcosa di personale e di difficilmente alienabile. Inoltre sembra che gli uomini perseguano l'onore per convincere se stessi di essere buoni; perciò cercano di essere onorati da persone sagge e presso coloro dai quali sono conosciuti, e a motivo della propria virtù.

È chiaro dunque che, almeno secondo costoro, la virtù è superiore ⟨all'onore⟩. Allora si potrebbe forse supporre che questa piuttosto costituisca il fine della vita politica. Ma è evidente che anch'essa è alquanto imperfetta; ed in realtà si ritiene possibile, secondo l'opinione comune, che uno che possiede la virtù dorma o anche resti ozioso per tutta la durata della vita e inoltre soffra dolori e subisca le più grandi
1096 a sventure. E nessuno potrà ritenere felice colui che viva in questo modo, se non per sostenere la propria tesi. Ma riguardo a questi argomenti, basti quanto si è detto, poiché se ne è già parlato nelle opere divulgative[39].

Terzo tipo di vita è quello contemplativo, su cui svolgeremo la nostra indagine nella parte che segue[40].

La vita dell'uomo d'affari è costrittiva[41] ed è chiaro che la ricchezza non è il bene che noi cerchiamo: infatti è cosa inutile e serve in funzione d'altro. Perciò si potrebbero piuttosto concepire come fini i beni di cui si è parlato, poiché vengono amati per se stessi. Ma è chiaro che non lo sono neppure questi, per quanto molti argomenti siano stati profusi in loro favore[42]. Lasciamoli dunque da parte.

39. È la produzione essoterica, costituita dalle opere di divulgazione e destinata a diffondere il pensiero aristotelico presso un pubblico più vasto del ristretto uditorio dei discepoli (ai quali era rivolta la produzione esoterica). Secondo GAUTHIER-JOLIF (II, 1, p. 65) si tratterebbe, in particolare, del *Protreptico*. Cfr. *Eth. Eud.*, I, 5, 1216 a 3 segg.

40. Cfr. X, 7, 1177 a 12-1178 a 8; 8, 1178 a 22-1179 a 32.

41. L'aggettivo βίαιος è da intendere nel senso che chi intraprende la vita del commerciante (ὁ χρηματιστής) lo fa perché spinto dalla forza della necessità; il termine tuttavia contiene in sé la nozione di «violenza» (βία), poiché — come spiega S. TOMMASO (71, p. 18) — *pecunia per violentiam acquiritur et per violentiam perditur.* [«il denaro si acquista tramite la violenza, e tramite la violenza si perde»].

42. Si è preferito interpretare l'espressione πρὸς αὐτά nel significato «in favore di questi fini», sulla scorta di TRICOT (p. 45, n. 1).

4. Senza dubbio è meglio invece indagare il bene universale[43] e porsi il problema del modo in cui esso viene definito, anche se una tale ricerca risulta penosa per il fatto che sono degli amici ad avere introdotto le idee[44]. Ma forse si converrà che è meglio e doveroso eliminare, per la salvezza del vero, anche le questioni private, soprattutto se si è filosofi: per quanto entrambe le cose stiano a cuore, è sacro dovere anteporre la verità[45].

Coloro che introdussero questa dottrina non creavano idee per cose delle quali definivano il prima e il dopo (ed è per questo che non stabilivano neppure un'idea dei numeri)[46]. Ma il bene viene detto sia nell'essenza sia nella qualità sia nella relazione, e ciò che è in sé, ossia l'essenza, è anteriore per natura alla relazione (poiché la relazione è simile ad un prolungamento e ad un accidente dell'essere). Ne consegue che non potrebbe esistere un'idea comune a queste[47].

Inoltre poiché il bene si predica nello stesso modo che l'essere (e infatti lo si dice nell'essenza, come dio e intelletto; nella qualità, come virtù; nella quantità, come giusta misura; nella relazione, come ciò che è utile; nel tempo, come occasione; nel luogo, come dimora e così via) è chiaro che esso non potrà essere una cosa comune, universale ed unica; altrimenti non lo si predicherebbe in tutte le categorie, ma in una sola.

E ancora: poiché delle cose che si conformano ad una sola idea una sola è anche la scienza, anche di tutti i beni dovrebbe esserci una scienza sola; in realtà molte sono anche le scienze dei beni che rientrano in un'unica categoria, per esempio dell'occasione: in guerra ne è scienza la strategia, nella malattia invece la medicina; e della giusta misura: nel-

43. In greco: τὸ καθόλου.

44. L'allusione è, ovviamente, a Platone.

45. Analoga è la posizione di Platone nei confronti di Omero, in *Resp.*, X, 607 b-c: il dovere di non tradire quel che si ritiene vero vi appare soffuso di un senso di sacralità (che nel passo aristotelico è espresso, appunto, dall'aggettivo ὅσιον).

46. Ne sarebbe infatti derivata una conseguenza assurda, cioè l'esistenza di un'idea anteriore a ciò che è primo (cfr. *Metaph.*, V, 11; VII, 1, 1028 a 32 segg.; XIII, 2, 1077 a 36-b 11; XIII, 6, 1080 b 11-14).

47. Cioè a sostanze e relazioni.

l'alimentazione ne è scienza la medicina, mentre nelle fatiche fisiche la ginnastica.

Ci si potrebbe domandare che cosa mai ⟨i Platonici⟩ vogliano intendere con il termine «cosa in sé», se davvero una sola e la stessa è la definizione sia per l'«uomo in sé» che per l'«uomo», cioè quella di «uomo». Infatti in quanto «uomo» in nulla differiranno i due casi. Ma se è così, neppure per quanto riguarda il bene ⟨ci sarà differenza tra il «bene in sé» e il «bene»⟩. E il bene in sé non sarà in maggior misura un bene grazie al fatto di essere eterno, se neppure ciò che è bianco per molto tempo è più bianco di ciò che lo è per un giorno solo.

Su quest'argomento sembra che in modo più persuasivo parlino i Pitagorici, collocando l'«uno» nella lista dei beni[48]; ed essi appunto sembra che siano stati seguiti, come è noto, da Speusippo[49]. Ma su questi punti si parlerà in un altro trattato[50].

Quanto alle cose dette[51], si profila una controversia per il fatto che quelle argomentazioni non erano svolte riguardo ad ogni bene, bensì i beni perseguiti e amati per se stessi si dicevano in base ad una sola idea, mentre i beni atti a produrli o, in qualche modo, a mantenerli o ad impedire i loro contrari, erano detti tali grazie a quelli e in un altro senso. È chiaro dunque che i beni si intendevano in due sensi: quelli che sono tali per sé e quelli che invece lo sono per via dei primi. Avendo dunque distinto dai beni utili quelli che lo sono in sé, esa-

48. Per ulteriori precisazioni, cfr. *Eth. Eud.*, I, 8, 1218 a 17-32. Sulle due serie parallele dei principi pitagorici, cfr. *Metaph.*, I, 5, 986 a 22-26. Nella lista pitagorica una delle due colonne conteneva i dieci principi dell'ordine (limitato, dispari, uno, destro, maschio, immobile, dritto, luce, buono, quadrato), l'altra i principi del disordine e dell'imperfezione (illimitato, pari, molteplice, sinistro, femmina, movimento, curvo, tenebre, cattivo, oblungo): l'Uno ed il Bene comparivano dunque nella stessa colonna, ma come due entità distinte e separate.

49. Nipote di Platone, Speusippo gli successe nella direzione dell'Accademia. La sua dottrina, che viene da Aristotele collegata con prudenza (δοκεῖ) alle teorie pitagoriche, poneva l'Uno all'origine delle cose separandolo dal Bene (per ulteriori approfondimenti in proposito si veda Tricot, p. 49, n. 1).

50. Si tratta della *Metafisica*, dove appunto si studiano i rapporti tra l'Uno e il Bene e si attua una critica delle idee platoniche (cfr., in particolare, i passi VII, 2, 1028 b 17-24; XII, 10, 1075 a 30-40; XIV, 3, 1090 b 15-20).

51. Cfr. *supra*, 1096 a 18-23.

miniamo se questi ultimi vengono detti in base ad una sola idea. Ma quali si potranno considerare come beni in sé? Forse quelli che vengono perseguiti anche da soli, come l'essere saggi e il vedere[52], e certi piaceri e certi onori? Infatti, anche se perseguiamo questi beni in vista di qualcosa d'altro, tuttavia essi si potrebbero porre tra quelli in sé. Oppure nessun altro bene esiste in sé, tranne l'idea di esso? Cosicché l'idea ne risulterà vuota. Se invece anche quelli fanno parte dei beni in sé, bisognerà che la definizione del bene si riveli la stessa in tutti, come nella neve e nella biacca la definizione della bianchezza.

Eppure altre e diverse sono le definizioni di onore, saggezza e piacere, e differenti proprio in quanto beni. Perciò il bene non è qualcosa di comune secondo una sola idea.

Ma dunque come lo si definisce? Infatti non assomiglia ai termini che sono omonimi per caso. Allora è forse omonimo per il fatto che tutti i beni derivano da uno solo o che tutti verso uno solo concorrono, o non lo è piuttosto per analogia? Come infatti la vista è nel corpo ciò che la mente è nell'anima, anche un'altra cosa pertanto lo è in un'altra[53].

Ma di certo per il momento si devono accantonare tali questioni, poiché trattare dettagliatamente di questi argomenti sarà compito più appropriato di un'altra branca della filosofia[54]. E ugualmente anche riguardo all'idea ⟨del bene⟩[55]: se anche infatti esiste un bene solo (sia esso predicato comune[56] ⟨a tutti i beni⟩ o separato come cosa in sé), è chiaro che non

52. Si tratta di una citazione quasi letterale da PLATONE, *Resp.*, II, 357 c: οἷον αὖ τὸ φρονεῖν καὶ τὸ ὁρᾶν [«come, d'altra parte, il capire e il vedere»].

53. Aristotele distingue gli omonimi in tre tipi: 1) omonimi puri, ἀπὸ τύχης, ossia risultanti dal caso, che non hanno nulla in comune tra di loro tranne il nome; 2) omonimi ἀφ' ἑνός o πρὸς ἕν, termini intermediari tra i συνώνυμα e gli ὁμώνυμα; 3) omonimi κατ' ἀναλογίαν, dei quali ci offre un esempio (vista : corpo = intelletto : anima).

54. Cioè della metafisica.

55. Per quanto concerne la discussione che segue, fino alla fine del capitolo, cfr. *Metaph.*, I, 1, 981 a 5-24 e I, 9, 991 a 20-b 1.

56. Nell'espressione τὸ κοινῇ κατηγορούμενον, che si trova anche in *Eth. Eud.*, I, 8, 1218 a 8 e in *De Soph. El.*, 22, 179 a 8, il termine κοινῇ è da considerarsi equivalente a καθόλου (cfr. TRICOT, p. 53, n. 3).

sarà né praticabile né acquisibile per l'uomo; mentre ora è questo il tipo di bene che si cerca[57].

Forse si riterrà che sia meglio conoscere il bene in sé in vista di quei beni che sono acquisibili e praticabili. Avendo infatti quello come modello, conosceremo meglio anche questi che sono beni per noi e, una volta che li conosciamo, cercheremo di conseguirli. Il ragionamento possiede dunque una certa forza persuasiva, ma sembra discordare con le scienze[58]: tutte, per quanto mirino a qualche bene e ricerchino ciò che a loro manca[59], tralasciano la conoscenza di esso[60]. Peraltro non è ragionevole che tutti coloro che praticano un'arte ignorino, e neppure ricerchino, un aiuto di tale importanza[61]. Ed è impossibile capire anche quale vantaggio per la propria arte trarrà un tessitore o un carpentiere, qualora conosca quel bene in sé, o come potrà essere migliore medico o stratega colui che abbia contemplato l'idea in sé. È evidente infatti che il medico non studia in questi termini la salute, ma studia la salute dell'uomo e piuttosto, probabilmente, quella di quest'uomo qui; infatti egli cura individuo per individuo.

Riguardo a questi argomenti basti quanto fin qui detto.

5. Ritorniamo ancora una volta al bene che stiamo cercando, per indagare che cosa mai sia. Infatti sembra che esso consista ora in una cosa, in un'azione ed in un'arte, ora in un'altra cosa, in un'altra azione ed in un'altra arte, poiché una cosa è nella medicina, un'altra nella stategia e ugualmente nelle altre arti. Che cos'è dunque il bene di ciascuna? Non è forse ciò in vista di cui si compiono le altre cose? Ossia il bene è la salute nella medicina; la vittoria, nella strategia; la casa, nell'architettura; ed una cosa è in un'arte, un'altra in un'altra. Ma in ogni azione e in ogni scelta esso è il fine, giacché è in vista di quello che tutti compiono le rimanenti cose. Di conseguenza se una cosa è il fine di tutte quelle che si

57. Quello per l'uomo.
58. Ossia con il modo di procedere proprio delle ἐπιστῆμαι.
59. Per quest'affermazione cfr. *Pol.*, VII, 17, 1337 a 1.
60. Del bene in sé.
61. Ossia in astratto.

compiono, questa sarà il bene che si realizza con l'azione; se invece lo sono più cose, saranno queste. Passando dunque da un argomento all'altro[62], il discorso è giunto allo stesso punto; ma questo bisogna cercare di chiarirlo ulteriormente.

Poiché è evidente che i fini sono parecchi e tra essi alcuni li scegliamo a causa di altro (come la ricchezza, i flauti[63] e insomma gli strumenti), è chiaro che non tutti sono perfetti; mentre l'ottimo dei beni è evidentemente qualcosa di perfetto. Cosicché se un fine soltanto è perfetto, esso sarà quello che ricerchiamo; se invece sono di più, sarà tra essi quello che in massimo grado realizza il proprio fine[64]. Ora, noi definiamo ciò che è perseguibile per se stesso più vicino al proprio fine di ciò che è perseguibile a causa di un'altra cosa, e ciò che non è mai fatto oggetto di scelta a motivo di altro, più vicino al proprio fine di quanto lo siano le cose che si scelgono ora per se stesse, ora a causa di quella tal cosa; e perfetto in assoluto, pertanto, ciò che si sceglie sempre per se stesso e mai a causa di altro. Una cosa di tal genere si ritiene che sia in massimo grado la felicità: essa la scegliamo sempre per se stessa e mai 1097 b
a causa di altro, mentre onore, piacere, intelligenza ed ogni virtù sono beni che scegliamo per se stessi (infatti sceglieremmo ciascuno di essi, anche se non ci derivasse nessun altro vantaggio), ma anche in vista della felicità, presumendo che grazie a quelli saremo felici. La felicità, invece, nessuno la sceglie a motivo di quei beni, né in generale a causa di altro. È evidente che la stessa conclusione deriva dal punto di vista dell'autosufficienza[65]: il bene perfetto è comunemente ritenuto autosufficiente. E per «autosufficiente» intendiamo non

62. Seguendo GAUTHIER-JOLIF (II, 1, p. 50) il verbo μεταβαίνω si è tradotto secondo l'accezione propria del linguaggio comune: «passare da un punto ad un altro» (e non nel senso tecnico: «elevarsi per induzione»). Il discorso di Aristotele — bisogna dunque intendere — così procedendo è tornato al punto di partenza, ossia a I, 1, 1094 a 18-21.

63. Si tratta di un esempio di strumento tipico nell'antichità (cfr., per esempio, PLATONE, *Resp.*, X, 601 d-e).

64. Nel tradurre il termine τὸ τελειότατον si è mantenuto il valore etimologico dell'aggettivo τέλειος («perfetto», «compiuto») che Aristotele definisce in *Metaph.*, V, 16, 1021 b 23-25 in rapporto a τέλος («fine», «scopo»).

65. Il concetto di αὐτάρκεια richiama lo ἱκανόν («ciò che è sufficiente») di Platone. Sull'accezione «politica» che il termine assume, cfr. specialmente *Polit.*, VII, 5, 1326 b 28-32 (ma cfr. anche I, 2, 1253 a 2; III, 9, 1280 b 32).

ciò che lo è per la persona sola che vive una vita solitaria, ma anche per i suoi genitori, i suoi figli, sua moglie, i suoi amici ed i suoi concittadini in generale, perché per natura l'uomo è un essere politico[66]. E bisogna porre un limite a queste persone: se uno infatti estende il computo agli avi, ai discendenti ed agli amici degli amici, si va avanti all'infinito. Ma questo aspetto dovrà essere indagato in seguito, mentre per ora stabiliamo che «ciò che è autosufficiente» è quello che, anche da solo, rende la vita degna di essere scelta e non mancante di nulla; e una cosa di tal genere crediamo che sia la felicità. Inoltre la riteniamo la cosa più degna di scelta fra tutte, non essendo sommata ad altro — se lo fosse, è chiaro che sarebbe preferibile unita foss'anche al più piccolo dei beni: la somma dà luogo infatti a un'eccedenza di beni, e tra i beni quello maggiore è sempre preferibile. Perciò è chiaro che la felicità è qualcosa di perfetto e di autosufficiente, essendo il fine di ciò che si compie.

6. Ma senza dubbio identificare la felicità con l'ottimo dei beni è una cosa su cui tutti sono manifestamente d'accordo, mentre si desidera che venga definito in modo più chiaro che cosa essa sia. Questo potrebbe forse avvenire, se si comprendesse la funzione[67] dell'uomo. Come infatti è opinione comune che per il flautista, per lo scultore, per ogni artista e, in generale, per tutti coloro dei quali esistono una funzione ed un'attività, il bene e la buona riuscita risiedano nella funzione, così si ammetterà anche per l'uomo, se appunto vi è una qualche funzione a lui propria. Ordunque ci sono forse funzioni ed azioni del carpentiere e del calzolaio, mentre dell'uomo non ne esiste nessuna ed egli è un essere che ne è privo per natura? Oppure, come esiste evidentemente una funzione dell'occhio, della mano, del piede e insomma di ciascuna delle membra, così anche dell'uomo si potrà supporre una qual-

66. Cfr. *Pol.*, I, 2, 1253 a 2-3.

67. La nozione di ἔργον («opera», «funzione») è di origine platonica (cfr. *Resp.*, I, 352 d-354 a). Cfr. anche *Eth. Eud.*, II, 1, 1219 a 5-8.

che funzione oltre a tutte queste[68]? Allora quale sarà mai essa? Infatti il vivere è evidentemente comune anche alle piante, mentre ora si ricerca ciò che è carattere peculiare ⟨dell'uomo⟩. Dobbiamo dunque mettere da parte la vita nutritiva e la vita accrescitiva. Verrebbe poi la vita sensitiva, ma è 1098 a chiaro che anch'essa è comune al cavallo, al bue e ad ogni animale. Resta dunque una forma di vita caratterizzata dall'azione[69], propria della parte razionale dell'anima. Di questa parte una componente è come obbediente alla ragione, l'altra invece è come dotata di ragione e pensante[70]. Poiché anche questa ⟨vita⟩ è definita in un duplice senso, occorre stabilire ⟨che è in questione⟩ quella che si svolge secondo l'attività; questa è infatti comunemente predicata nel senso più proprio[71]. Ma se funzione propria dell'uomo è un'attività dell'anima secondo ragione o comunque non priva di ragione, e se diciamo che nel genere sia la funzione di un uomo sia quella di un uomo virtuoso è la stessa, come quella del citarista e quella del bravo citarista (e questo si verifica, in assoluto, in tutti i casi), aggiungendosi alla funzione la superiorità secondo la virtù (infatti è proprio del citarista suonare la cetra, ma è proprio di quello bravo suonarla bene); se dunque è così [e stabiliamo come funzione dell'uomo un certo tipo di vita, consistente in un'attività dell'anima e in azioni accompagnate da ragione, e funzione dell'uomo virtuoso, invece, ⟨fare⟩ con successo e bene quelle cose, e ogni cosa risulta compiuta bene se lo è secondo la propria virtù; se dunque è così], il bene umano consiste in un'attività dell'anima secondo

68. Altrimenti l'uomo non sarebbe determinato nella sua assenza, espressa appunto dall'ἔργον (cfr. *De Coelo*, II, 3, 288 a 8-9).

69. In greco: πρακτικὸς βίος, la vita dell'attività immanente.

70. Alcuni commentatori, tra cui BURNET (p. 35), ritengono che la frase τούτου ...διανοούμενον (rr. 4-5) sia una glossa tarda (soprattutto a causa del termine ἐπιπειθές [«arrendevole», «obbediente»], che è un *hapax*). Al contrario, J. SOUILHÉ (pp. 100-101) difende il passo in questione, proponendo di leggere, con lieve emendamento, εὐπειθές («docile»); inoltre interpreta il termine λόγος nel senso di «ragione» e non di «regola» (su tale questione si veda TRICOT, p. 58, n. 4).

71. Questa parte dell'argomentazione, come osserva TRICOT (*ibidem*), si fonda sulla distinzione tra ἕξις («disposizione») ed ἐνέργεια («attività») (o χρῆσις, secondo il vocabolario platonico), ossia tra lo stato abituale di un essere e l'esercizio della ἕξις in vista del compimento del proprio ἔργον (cfr. *Protr.* fr. 14 Walzer). Nel caso dell'uomo, il vero bene consiste nel vivere secondo l'attività razionale.

virtù e — se parecchie sono le virtù — secondo quella che è la migliore e la più completa[72]. Inoltre questo vale per una vita portata al suo termine[73]. Infatti una sola rondine non fa primavera, e neppure un solo giorno: così neanche un giorno solo ed un tempo breve ⟨rendono l'uomo⟩ beato e felice.

7. Il bene sia pertanto descritto in questo modo: di certo bisogna tratteggiare per prima cosa un abbozzo e poi, in un secondo tempo, delineare i particolari[74]. Si ammetterà che chiunque sarebbe in grado di portare avanti e di definire ciò che è bene abbozzato e il tempo è buono scopritore e adiutore di operazioni di tal genere. Da qui sono derivati anche i progressi delle arti, poiché ognuno è in grado di aggiungere ciò che manca[75]. Ma bisogna ricordarsi anche di ciò che si è detto in precedenza e non ricercare l'esattezza in tutte le cose nella stessa misura, bensì in ciascuna secondo la materia in questione e tanto quanto è proprio della ricerca. Infatti il carpentiere e il geometra ricercano in modo diverso l'angolo retto[76]: l'uno in quanto è utile alla sua opera, l'altro invece ⟨ne ricerca⟩ la natura o la qualità specifica: egli infatti è contemplatore del vero[77]. Nello stesso modo pertanto bisogna procedere anche nelle altre cose, perché ⟨nel nostro studio⟩ gli elementi marginali non abbiano la prevalenza sulle opere[78]. E non bi-
1098 b sogna neppure cercare la causa in tutte le cose nello stesso

72. Ossia la σοφία («sapienza»), la vita contemplativa.

73. Secondo l'esegesi tradizionale, con quest'espressione Aristotele vorrebbe dire che l'attività che conduce alla felicità deve durare per tutta la vita; più sottilmente si potrebbe ritenere che «vita compiuta» (βίος τέλειος) denoti una vita giunta non alla sua conclusione, ma al fine che le è proprio, ossia alla propria maturità (si veda Gauthier-Jolif, II, 1, p. 59 seg.).

74. Aristotele riprende l'immagine del pittore, già presente in Platone (*Leggi*, VI, 769 b-770 b): il verbo περιγραφεῖν definisce la prima fase, quella in cui si tracciano i contorni del soggetto da rappresentare, mentre ἀναγραφεῖν si riferisce alla seconda, quella in cui si delineano i particolari all'interno dello schizzo iniziale.

75. Cfr. anche *De Soph. El.*, 34, 183 b 17-31; *Metaph.*, II, 1, 993 b 12-18.

76. Dopo ὀρθήν occorre sottintendere γωνίαν (cfr. Bonitz, *Ind. arist.*, 523 b 8-9).

77. Cfr. Platone, *Resp.*, V, 475 e, dove troviamo usata la stessa espressione, e *Protr.* fr. 13 Walzer (dove è lo studioso di morale ad essere detto contemplatore delle cose in sé).

78. Queste parole alludono ad alcuni versi di Agatone divenuti proverbiali (cfr. Platone, *Teeteto*, 177 b, 184 a; *Leggi*, VII, 807 c). I termini πάρεργα («opere secondarie») ed ἔργα («opere») pertanto, in questo passo, non hanno un valore tecnico.

modo, ma in alcune è sufficiente che il fatto sia bene indicato, come anche per quanto riguarda i principi: il fatto viene per primo ed è un principio. E tra i principi, alcuni sono conosciuti per metodo induttivo[79], altri per mezzo della sensazione, altri per mezzo di qualche abitudine e alcuni lo sono in un modo, altri in un altro. Perciò bisogna darsi la pena di rintracciare tutti i singoli principi a seconda di come sono per natura e bisogna aver cura che siano determinati esattamente, dato che essi hanno un grande peso per l'argomentazione successiva. È opinione comune, infatti, che «il principio è più della metà del tutto»[80] e che, grazie ad esso, divengono chiare molte delle cose che stiamo cercando.

8. Ma riguardo al principio[81] bisogna indagare non soltanto a partire dalla conclusione e dalle premesse da cui scaturisce il nostro ragionamento[82], bensì anche in base a ciò che in merito al principio si dice. Infatti i dati si accordano tutti con ciò che è vero, mentre rapidamente il vero discorda da ciò che è falso.

Essendo stati suddivisi i beni in tre gruppi ed essendo detti gli uni esterni, gli altri invece in relazione sia con l'anima, sia con il corpo, da parte nostra si definiscono beni in senso proprio ed in massimo grado quelli aventi rapporto con l'anima[83]; e tali noi definiamo le azioni e le attività [del-

79. Aristotele con quest'affermazione stabilisce una differenza tra la conoscenza intuitiva dei principi delle scienze, che non hanno causa antecedente, e la conoscenza dimostrativa per mezzo della causa e del termine medio. A cogliere i principi (soprattutto di ordine morale) si giunge tramite l'induzione, la percezione sensibile o l'abitudine, ma rimane esclusa ogni dimostrazione vera e propria (cfr. TRICOT, p. 61, n. 4).

Quanto all'induzione (ἐπαγωγή), che ci rende possibile conoscere l'universale partendo dal particolare nel quale l'universale è potenzialmente contenuto, cfr. *Top.*, 1, 12, 105 a 13; 16, 108, b 7-12; *Anal. pr.*, II, 23; 68 b 7-37; *Anal. post.*, I, 1; 3, 72 b 5; 18, 81 b 5; II, 19, 100 a 1.

80. Il proverbio viene citato da ARISTOTELE anche in *De Soph. El.*, 34, 183 b 22; *Problem.*, X, 13, 892 a 29; *Polit.*, V, 4, 1303 b 29; ma compare già in PLATONE, *Resp.*, II, 377 a; *Leggi*, VI, 753 a.

81. Alla parola αὐτῆς occorre sottintendere ἀρχῆς.

82. Attribuendo a συμπείρασμα il valore di «conclusione» ed intendendo l'espressione ἐξ ὧν nel senso di «premesse» della dimostrazione, si dovrà interpretare λόγος come l'insieme dell'argomentazione aristotelica (cfr. TRICOT, p. 63, n. 1).

83. Questa suddivisione compare numerose volte in PLATONE (*Phil.*, 4 e; *Leggi*,

l'anima][84]. Ne consegue che la nostra affermazione sarà giusta, almeno secondo questa opinione che è antica e sulla quale sono concordi coloro che si occupano di filosofia. E sarà corretto affermare anche che alcune azioni ed alcune attività costituiscono il fine, poiché così esso viene posto tra i beni in rapporto all'anima e non tra quelli esterni[85]. Con la nostra definizione concorda anche la convinzione che l'uomo felice viva bene ed abbia successo: già si è detto che ⟨la felicità⟩ è più o meno una forma di vita prospera ed un agire con successo[86].

9. È evidente anche che le caratteristiche richieste per la felicità hanno tutte a che fare con ciò che abbiamo detto. Alcuni infatti ritengono che essa consista nella virtù[87], altri nella saggezza, altri ancora in una sorta di sapienza[88], altri poi in questi beni o in uno di questi unito al piacere o comunque non privo di esso[89]; altri infine vi includono la prosperità esterna[90]. Tra queste opinioni, alcune le sostengono molti uomini e fin dall'antichità, altre, invece, pochi e celebri; e non è ragionevole che sia gli uni che gli altri di loro sbaglino in tutto, ma che siano nel giusto relativamente a una sola cosa o anche alla maggior parte.

La nostra definizione è in accordo con coloro che affermano che la felicità consiste nella virtù o in una certa virtù, poiché l'attività conforme a virtù è propria della felicità. Ma

III, 697 b; V, 743 e; IX, 870 b; *Filebo*, 48 e; *Eutidemo*, 279 a-b; *Gorgia*, 477 c; *Alcibiade*, *Primo*, 131 b-c; *Lettera*, VII, 335 b), e ritorna nello stesso ARISTOTELE in *Protr.* fr. 11 Walzer.

84. È preferibile sopprimere l'espressione τὰς ψυχικάς, che renderebbe tautologico il ragionamento (cfr. GAUTHIER-JOLIF, II, 1, p. 67).

85. Per quest'affermazione, cfr. *supra*, 6, 1097 b 25 segg.

86. Cfr. *supra*, I, 2, 1095 a 19.

87. Si tratta di un riferimento al concetto tradizionale di ἀρετή (cfr. GAUTHIER-JOLIF, II, I, p. 64).

88. Come suggeriscono GAUTHIER-JOLIF (II, I, p. 65), la φρόνησις («saggezza») e la σοφία («sapienza») sarebbero da intendersi qui, sulla base di *Protr.* fr. 15 Walzer, non in accezione aristotelica (ossia, rispettivamente, come facoltà pratica e come attività speculativa), ma platonica: la φρόνησις indicherebbe, quindi, la saggezza contemplativa, e la σοφία, invece, la falsa «saggezza» dei sofisti.

89. Cfr. PLATONE, *Filebo*, 21 d-22 a.

90. Cfr. Senocrate in CLEMENTE ALESSANDRINO, *Strom.*, II, 22 (II, p. 186 Stählin).

senza dubbio comporta una grande differenza concepire l'ottimo dei beni nel possesso o nell'uso, cioè in una disposizione o in un'attività[91]. Infatti è possibile che la disposizione, pur essendo presente, non determini nessun bene, come nel caso 1099 a
di uno che dorma o in qualche altro modo se ne stia inerte, mentre non è possibile che si verifichi altrettanto con l'attività: necessariamente l'individuo agirà, ed agirà bene[92]. E come alle Olimpiadi vengono incoronati non i più belli ed i più forti, ma coloro che partecipano alle gare (poiché tra loro alcuni vincono), così quelli che agiscono diventano a buon diritto padroni delle cose belle e buone della vita[93]. Ed anche la loro vita è piacevole in se stessa, poiché il provare piacere fa parte delle cose dell'anima e per ciascuno è piacevole la cosa della quale si dice che è amante: per esempio, un cavallo per l'amante dei cavalli, uno spettacolo per l'amante degli spettacoli; e ugualmente il giusto è piacevole per chi ama la giustizia e, in generale, ciò che è conforme a virtù per chi è amante della virtù. Per la moltitudine, dunque, le cose piacevoli sono in contrasto fra di loro per il fatto che non sono tali per natura, mentre per gli amanti del bello sono piacevoli le cose che lo sono per natura: e tali sono le azioni secondo virtù, cosicché esse sono piacevoli sia per costoro sia in se stesse. La vita di queste persone, pertanto, non necessita per niente del piacere come qualcosa di posticcio, ma possiede il piacere in se stessa. Aggiungiamo infatti a ciò che abbiamo detto che neppure colui che non gioisce delle buone azioni è buono, poiché nessuno direbbe giusto chi non gioisce del pra-

91. La felicità consiste, sì, nella virtù, ma alla condizione che si definisca la virtù come un atto, e non come un semplice *habitus*. Il bene, a sua volta, consiste nella χρῆσις («uso»), non nella κτῆσις («possesso») come per Senocrate, e nell'ἐνέργεια («attività»), non nella ἕξις («disposizione»), come per Speusippo (cfr. TRICOT, p. 65, n. 2).

92. S'intende, essendo l'attività conforme a virtù. Il termine ἕξις indica il «modo di essere», l'*habitus*, ed è distinto spesso (anche se non sempre) da διάθεσις («disposizione passeggera»). Per la definizione della ἕξις come disposizione morale, cfr. *Eth. Eud.*, II, 2, 1220 b 2 segg.

93. La similitudine implica il concetto di ricompensa per coloro che agiscono, e non restano inerti nella disposizione: essa sarebbe di per sé insufficiente, mancando l'ἐνέργεια («attività»). Del resto, anche nella prassi storica dei giochi olimpici, come ci informa ELIODORO in IV, 2, 1, non si poteva proclamare vincitore un atleta per assenza di altri concorrenti.

ticare la giustizia, né generoso colui che non si rallegra delle azioni generose; e ugualmente nelle altre cose. Se è così, le azioni secondo virtù risulteranno piacevoli in se stesse. Tuttavia saranno anche buone e belle e ogni singola qualità tra queste sarà al massimo grado, se appunto colui che è virtuoso giudica rettamente al loro riguardo; e così fa, come abbiamo detto[94].

Dunque la cosa ottima, la più bella e la più piacevole è la felicità, e queste caratteristiche non risultano separate come nell'epigramma di Delo:

> La cosa più bella è quella più giusta, la più buona è l'essere sani;
> ma la più piacevole per natura è ottenere ciò che uno ama[95].

Questi attributi infatti appartengono tutti alle attività migliori; e queste attività — o unica tra esse la migliore — noi affermiamo che costituiscono la felicità.

È chiaro tuttavia che la felicità necessita anche dei beni esterni, come abbiamo detto: è impossibile, o comunque non facile, compiere le buone azioni essendo privi di mezzi[96]. Molte azioni infatti vengono compiute per mezzo di amici, ricchezza e potere politico in qualità di strumenti; e d'altronde gli uomini, qualora siano privi di alcuni beni (come nobiltà di nascita, una buona prole, bellezza), guastano la loro felicità: non è certo fatto per la felicità colui che è del tutto sgraziato nell'aspetto o ha umili origini o è solo e senza figli; inoltre senza dubbio lo sarebbe ancor meno, se avesse dei figli o degli amici del tutto cattivi o se, essendo buoni, gli morissero. Come dunque abbiamo detto, sembra che la felicità necessiti in più anche di una tale prosperità; donde consegue che alcu-

94. Cfr. *supra*, 1, 1094 b 28.

95. Questi versi si trovano anche all'inizio dell'*Etica Eudemea*, dove ARISTOTELE ci informa che erano incisi sul propileo del tempio di Latona a Delo (cfr. I, 1, 1214 a 1-6). La loro origine è però incerta; sembra che si tratti di un'antica canzone d'amore che avrebbe lasciato tracce in SAFFO (fr. 27) e in SOFOCLE (fr. 329 Nauck); si vedano anche PLATONE, *Gorgia*, 451 e; ARISTOTELE, *Rhet.*, II, 21, 1394 b 13; ATENEO, XV, 694 e.

96. L'aggettivo ἀχορήγητος denota propriamente colui che non è in grado di far fronte a delle spese (in connessione etimologica col verbo χορηγέω: «esser corego», ossia «provvedere alle spese per l'allestimento di un coro della tragedia») e, quindi, chi non ha i mezzi sufficienti per qualcosa: si tratta di una metafora che compare più volte nell'opera di Aristotele (cfr. BURNET, p. 49, nota).

ni pongono sullo stesso piano della felicità la buona sorte, altri invece la virtù.

10. Da ciò sorge anche questa difficoltà: se la felicità sia qualcosa che si può apprendere o acquisire per abitudine o in qualche altro modo con l'esercizio o se essa sopraggiunga secondo una certa volontà divina o anche grazie alla sorte. Se dunque anche qualcos'altro è dono degli dei per gli uomini, è ragionevole che anche la felicità sia un dono divino e che, tra le cose umane, lo sia in massimo grado, in quanto essa è il bene più grande. Ma senza dubbio questo aspetto della questione sarà più proprio di un'altra indagine[97].

D'altra parte è evidente che, se anche la felicità non è inviata dagli dei, ma ci perviene grazie alla virtù, a qualche insegnamento o a qualche esercizio, essa si colloca tra le cose più divine[98]: ed è chiaro che il premio ed il fine della virtù è qualcosa di ottimo, di divino e di beato[99]. E sarà anche una cosa comune a molti, poiché è possibile che grazie a una forma di apprendimento e a una qualche cura appartenga a tutti coloro che non sono incapaci[100] di virtù. E se è meglio essere felici così che grazie al caso[101], è ragionevole che sia in questo modo, se davvero ciò che è secondo natura si trova naturalmente nella migliore condizione possibile[102]; e ugualmente anche ciò che è conforme all'arte e ad ogni altra causa e soprattutto alla causa migliore. Ma affidare al caso la cosa più grande e più bella sarebbe troppo sconveniente.

Anche in base alla definizione ⟨di felicità⟩ appare chiaro ciò che noi cerchiamo: si è detto che la felicità è un'attività

97. Ma Aristotele non ha più ripreso la trattazione di questo problema.

98. Cfr. *Eth. Eud.*, I, 3, 1215 a 17 segg., dove si parla del carattere divino della felicità: negandone la provenienza da parte degli dei, Aristotele la definisce cosa ancor più divina, perché essa ha la sua causa nell'uomo stesso.

99. Cfr. PLATONE, *Menone*, 99 e segg.

100. Si è così tradotto il participio πεπηρωμένος, investito in questo passo di un valore metaforico: il verbo πηρόω denota l'«essere storpio e mutilo». Con il termine πήρωμα Aristotele intende ogni prodotto «anormale ed incompleto», in opposizione a ciò che è τέλειον, ossia «che ha raggiunto il suo fine» e quindi il suo normale sviluppo (cfr. *Eth. Eud.*, I, 3, 1215 a 8-19).

101. Sul carattere instabile della τύχη, cfr. *Phys.*, II, 5, 197 a 30-32.

102. Per questo concetto, cfr. *Phys.*, VIII, 7, 260 b 22.

dell'anima conforme a virtù. Dei rimanenti beni, alcuni è necessario che le appartengano, altri invece per loro natura le sono coadiutori ed utili in qualità di strumenti. Queste affermazioni concorderanno dunque con quelle iniziali, poiché abbiamo stabilito lo scopo della politica come quello migliore[103], e questa scienza ripone grandissima cura nel rendere i cittadini dotati di certe qualità, ossia buoni e capaci di compiere cose belle. A buon diritto, dunque, non definiamo felice né un bue né un cavallo né nessun altro animale, perché nessuno di essi è in grado di partecipare a una tale attività. E per questo motivo neppure un fanciullo è felice: a causa dell'età non è ancora capace di compiere tali cose; e coloro che sono detti beati, lo sono a motivo della speranza, poiché la felicità abbisogna — come abbiamo detto — di virtù perfetta e di vita compiuta. Molti cambiamenti e vicende d'ogni genere infatti si verificano durante la vita, ed è possibile che colui che si trova al sommo della felicità cada in grandi disgrazie nel tempo della vecchiaia, come si racconta di Priamo nei canti su Troia: e nessuno reputa felice colui al quale sono capitate tali sventure e che è morto miseramente.

11. Allora non è da ritenersi felice neppure nessun altro[104] tra gli uomini finché vive, ma — come dice Solone[105] — bisogna vederne la fine? E pertanto, se bisogna sostenere quest'affermazione, si è forse felici nel momento in cui si è morti? Oppure questo è del tutto assurdo sia in generale sia per noi che sosteniamo che la felicità consiste in una certa attività? Se d'altra parte non vogliamo dire che è felice colui che è morto (né Solone intende dire questo), ma che soltanto allora (cioè nel momento della morte) si potrà con sicurezza ritenere felice un uomo, come colui che è già fuori dai mali e dalle sventure, anche questo solleva una questione. È infatti opinione comune che per l'uomo che è morto esista ancora sia del bene sia del male, se così è anche per l'uomo che è vivo,

103. Cfr. *supra*, 1, 1094 a 26 b 11.
104. Rispetto a Priamo, sul quale cfr. la fine del capitolo precedente, 1100 a 5 segg.
105. Cfr. Erodoto, I, 30-33.

per quanto non ne abbia coscienza: per esempio onori e disonori, successi e sventure dei figli e, in generale, dei discendenti[106].

Ma anche questo presenta una difficoltà: in realtà è possibile che a uno che sia vissuto felicemente fino alla vecchiaia e sia morto in armonia con la sua vita[107], càpitino molti rivolgimenti nelle persone dei suoi discendenti, e che alcuni tra di loro siano buoni ed abbiano in sorte una vita quale meritano, altri, invece, al contrario; ed è chiaro che nei successivi gradi di discendenza essi possono trovarsi in situazioni d'ogni sorta in rapporto agli antenati. E sarebbe assurdo, se anche colui che è morto mutasse condizione e divenisse una volta felice, un'altra infelice; ma sarebbe assurdo anche che le sorti dei discendenti non importassero per nulla né in alcun momento agli antenati.

Ma bisogna tornare alla difficoltà di prima[108]; a partire da quella si potrà forse conoscere anche ciò che ricerchiamo. Se infatti bisogna guardare la fine e solo in quel momento dichiarare felice un uomo (non in quanto lo è nel presente, ma perché lo era in precedenza), come potrebbe non essere assurdo se, quando uno è felice, non sarà detto tale secondo ciò che gli appartiene per il fatto di non voler dichiarare felici, a causa dei mutamenti della sorte, coloro che sono vivi, e per il 1100 b
fatto di aver concepito la felicità come una cosa costante e in nessun modo facilmente mutevole, mentre spesso gli eventi della sorte si avvicendano anche per le stesse persone? È evidente infatti che se noi seguissimo il mutare degli eventi, spesso diremmo la stessa persona ora felice ora di nuovo infelice, mostrando chi è felice come una specie di camaleonte e

106. Così secondo l'interpretazione del RICHARDS (*Aristotelica*, London, 1915) e di GAUTHIER-JOLIF (II, 1, p. 78), che integrano il testo tramandato e accolto da Bywater, con l'inserzione di ⟨μὲν⟩ dopo ζῶντι. Ma già SAN TOMMASO (132, p. 49) commentava: ***contingit quod homini viventi proveniat aliquod bonum vel malum, sed illud non sentiat*** [«càpita che all'uomo che è vivo accada qualcosa di buono o di cattivo, ma che non se ne accorga»].

107. Seguito da Tricot, così BURNET (p. 50, nota) interpreta κατὰ λόγον: «consistently with his life». Per lo stesso significato dell'espressione, cfr. *infra*, 1101 a 17.

108. S'intende, quella che abbiamo incontrato all'inizio del capitolo: se l'uomo si può definire felice finché vive.

come una casa dalle fondamenta fradicie[109]. O forse non è per niente corretto andare dietro agli eventi della sorte? Non è in essi infatti che risiedono lo stare bene e lo stare male, ma di essi la vita umana ha bisogno, come abbiamo detto[110]; ed elemento determinante[111] della felicità sono le attività secondo virtù, mentre le attività contrarie lo sono del suo opposto.

Depone a favore della nostra argomentazione anche la difficoltà ora considerata. In nessuna delle opere umane infatti esiste una stabilità pari a quella che si ha nelle attività svolte secondo virtù: queste sembrano essere anche più costanti delle scienze[112]; e tra queste attività le più stimate sono più stabili, per il fatto che gli uomini beati vivono esercitandole per la maggior parte della loro vita e con la maggiore continuità; e questo sembra essere la causa del fatto che esse non cadono in oblio. Ciò che cerchiamo apparterrà dunque all'uomo felice e felice egli rimarrà nel corso della sua vita: sempre, o più di tutto[113], colui che è veramente buono e «tetragono senza biasimo»[114] compirà e contemplerà[115] le cose conformi a virtù e sopporterà le sventure nel modo più nobile e con estrema misura in ogni circostanza.

Ma dato che molti avvenimenti accadono per caso e differiscono in grandezza e piccolezza, è chiaro che i successi da poco, come anche le piccole avversità, con il loro peso non incidono sulla vita, mentre gli avvenimenti importanti e numerosi, quando sono positivi, renderanno più felice la vita (e infatti è loro caratteristica naturale adornarla ed il loro uso è

109. Si tratta probabilmente di un'allusione a qualche poeta a noi sconosciuto, come osserva TRICOT (p. 73, n. 1).

110. Cfr. *supra*, 9, 1099 a 31-b 9.

111. L'aggettivo κύριος presenta qui l'ambivalenza di significato che gli è propria, come rilevano GAUTHIER-JOLIF (II, 1, p. 79): da un lato ha il valore di «ciò che è padrone, che domina», dall'altro di «ciò che è importante, essenziale».

112. Per quest'affermazione, cfr. VI, 6, 1140 b 31. Si tratta forse di una nota polemica nei confronti del pensiero dell'Accademia, come osserva ZANATTA (vol. I, p. 419, n. 10): PLATONE aveva infatti attribuito alla scienza (in *Menone*, 98 a ed in *Timeo*, 29 b) il carattere di μόνιμος, cioè «stabile» in rapporto all'opinione.

113. Si è tradotto interpretando il pronome πάντων non come maschile, ma come neutro, sulle orme di Ross, Rackham, Gauthier-Jolif, Tricot.

114. L'espressione è derivata da un verso di Simonide e si trova anche in PLATONE, *Protagora*, 339 b.

115. Sul significato di θεωρέω in questo passo, cfr. JOACHIM, p. 59: non si tratta della contemplazione in senso tecnico, ma più in generale della conoscenza.

bello e virtuoso[116]), mentre quando hanno luogo in senso contrario, tormentano e guastano la felicità, poiché arrecano dolori e ostacolano molte attività. Cionondimeno anche nei frangenti negativi risplende la bellezza morale, quando uno sopporti serenamente molte e gravi disgrazie: non per insensibilità, ma perché è nobile e magnanimo.

Se le attività sono l'elemento determinante della vita, come abbiamo detto[117], nessun uomo felice diventerà infelice, giacché non compirà mai ciò che è odioso e meschino. Infatti noi riteniamo che l'uomo veramente buono e assennato sop- 1101 a
porti con dignità ogni evento, e che compia sempre, a partire dalle circostanze, ciò che è più bello moralmente, come anche un buono stratego si serve dell'esercito che ha a disposizione nel modo più adatto alla guerra, e un calzolaio fabbrica un calzare bellissimo con i pezzi di cuoio datigli; e ugualmente anche tutti gli altri artigiani.

Se dunque le cose stanno in questo modo, l'uomo felice non sarà mai infelice; tuttavia non sarà beato[118], se cade in sventure come quelle di Priamo. Non è pertanto neppure variabile[119] e soggetto a mutamento, poiché non sarà allontanato facilmente dalla felicità, e semmai non da sventure qualsiasi, bensì da rovesci gravi e numerosi; e venendone fuori non potrà essere di nuovo felice in breve tempo, ma — se lo sarà — in un periodo lungo e completo, dopo essere divenuto in quello padrone di cose grandi e belle.

Che cosa impedisce dunque di dichiarare felice colui che agisce secondo una virtù perfetta e che è provvisto a sufficienza di beni esterni non per un periodo di tempo qualsiasi, ma per una vita intera? [O non bisogna forse aggiungere: e che continuerà a vivere così e in modo conforme a come è

116. Poiché *virtus utitur eis ut quibusdam instrumentis ad bene agendum*, [«la virtù se ne serve come di strumenti finalizzati all'agire bene»] commenta SAN TOMMASO (194, p. 52).

117. Cfr. *supra*, 1100 b 9-10.

118. L'aggettivo μακάριος denota uno stato di totale appagamento e si colloca al di sopra della nozione di felicità espressa da εὐδαίμων («felice»).

119. Il concetto della variazione è qui espresso col termine ποικίλος, «variopinto», che, usato in accezione metaforica, si ricollega all'immagine del camaleonte (cfr. *supra*, 1100 b 6).

vissuto[120] morirà? Poiché il futuro è per noi oscuro e riteniamo che la felicità sia un fine e una cosa perfetta sotto ogni aspetto][121].

Se è così, diremo felici tra i viventi coloro che possiedono e possiederanno i beni che abbiamo detto e li diremo beati, ma nella misura in cui possono esserlo gli uomini.

Riguardo a questi argomenti, limitiamoci alle spiegazioni date. Riguardo poi all'affermare che le sorti dei discendenti e di tutti gli amici non concorrono in nulla ⟨alla felicità⟩ è evidentemente cosa troppo aliena dall'amicizia e contraria alle opinioni correnti; e poiché molte e svariate sono le cose che accadono e alcune tra esse hanno più importanza, altre di meno, appare cosa gravosa e senza fine distinguerle una per una, mentre basterà ciò che si può dire in generale e per sommi capi. Se dunque, come tra le disgrazie concernenti la propria persona, le une hanno rilevanza nella vita, e ne fanno traboccare la bilancia, altre appaiono invece più sopportabili, così anche quelle che riguardano tutti gli amici, ugualmente; e se tra il verificarsi ciascuna di quelle sofferenze quando si è vivi o quando si è morti c'è una differenza molto più grande di quella che c'è nelle tragedie tra il fatto che i delitti e le cose terribili avvengano prima[122] o si compiano ⟨sulla scena⟩, bisogna dunque calcolare anche questa differenza o, piuttosto, bisogna davvero porsi una domanda riguardo ai defunti: se essi abbiano parte a qualche bene oppure a sventure.

1101 b Da quanto si è detto sembra infatti che, anche se una cosa qualsiasi (si tratti tanto di un bene quanto del suo contrario) sopraggiunge loro, essa risulti comunque qualcosa di debole e di lieve, o in assoluto o in rapporto a loro; e se no, che sia di intensità e natura tali da non rendere felici coloro che non lo sono, né da sottrarre la felicità a coloro che lo sono.

È dunque evidente che i successi — ed ugualmente gli in-

120. Ancora l'espressione κατὰ λόγον («secondo ragione»), per cui cfr. *supra*, cap. 11, nota 107.

121. L'edizione di Bywater conserva il passo 1101 a 16-19, che potrebbe però fondatamente esser considerato una glossa: palese è la contraddizione con la discussione precedente (per un'ampia disamina delle varie opinioni al riguardo si veda Gauthier-Jolif, II, 1, p. 84).

122. Cfr., per questa considerazione, *Poet.*, 24, 1460 a 29.

successi — degli amici si ripercuotono sui defunti, ma che sono di natura e importanza tali da non rendere infelici gli uomini felici, né da determinare nessun'altra cosa di tal genere.

12. Definiti dunque questi aspetti, esaminiamo se la felicità fa parte dei beni degni di lode o non piuttosto di quelli degni d'onore. È chiaro infatti che essa non è compresa tra le capacità. È evidente che tutto ciò che è degno di lode è lodato per il fatto di possedere una certa qualità e di porsi in una certa relazione con qualcosa: l'uomo giusto, l'uomo coraggioso e, in generale, l'uomo buono e la virtù vengono da noi lodati grazie alle loro azioni ed alle loro opere, mentre lodiamo l'uomo vigoroso, il corridore e ciascuno degli altri uomini ⟨di tal genere⟩ per il fatto che sono naturalmente dotati di qualche qualità e che si pongono in relazione con qualcosa di buono e di virtuoso[123].

Questo risulta chiaro anche dalle lodi tributate agli dei[124]: essi rapportati a noi appaiono ridicoli e questo accade per il fatto che le lodi nascono da un rapporto, come abbiamo detto. E se la lode è propria di cose di tal genere[125], è chiaro che di quelle cose ottime non si ha lode, ma qualcosa di più grande e di migliore, come del resto appare evidente: beati e felici riteniamo gli dei e, tra gli uomini, quelli più simili agli dei. La stessa cosa vale anche per i beni: nessuno loda la felicità come fa con ciò che è giusto, ma la ritiene beata come qualcosa di più divino e di migliore. Ed è opinione comune che anche Eudosso abbia difeso bene la causa del piacere nella disputa per i premi[126]: egli credeva che l'assenza di lode nei confronti

123. Da questo passo emerge con evidenza l'importanza che viene attribuita dalla morale greca in generale, e da Aristotele in particolare, all'opinione: il valore di un'azione dipende dal modo di reazione del gruppo sociale che esprime un suo giudizio di lode oppure di biasimo. Significativa è anche, in proposito, l'identità delle nozioni di καλός («bello») e di ἀγαθός («buono»): un'azione è buona se appare anche bella ed è quindi generalmente approvata (cfr. TRICOT, p. 78, n. 1).

124. Per le lodi che gli uomini rivolgono agli dei, cfr. *Eth. Nic.*, X, 8, 1178 b 8-18.

125. Cioè si applica a cose relative.

126. È nel *Filebo* (22 c-23 b e 66 a-c) che si svolge un dibattito per l'attribuzione dei premi ai beni che sono in gara per il nome di «felicità»: Eudosso di Cnido, amico

del piacere, pur essendo esso compreso tra i beni, indicasse la superiorità del piacere sulle cose lodate, e tali sono Dio ed il bene, poiché a questi due viene rapportato anche il resto.

La lode è propria della virtù, poiché da essa gli uomini derivano la capacità di compiere azioni belle; mentre gli encomi[127] sono propri delle opere del corpo come di quelle dell'anima, nello stesso modo. Ma di certo definire con esattezza queste cose spetta più propriamente a coloro che si sono occupati di studiare gli encomi; mentre per noi è chiaro, in base
1102 a alle cose dette, che la felicità è compresa tra i beni degni di onore e perfetti. E sembra che sia così anche per il fatto che essa è un principio[128]: è in vista della felicità che tutti compiamo ogni altra cosa e noi poniamo il principio e la causa dei beni come qualcosa di degno d'onore e di divino.

13. Poiché la felicità è un'attività dell'anima secondo virtù perfetta, bisognerà indagare intorno alla virtù; e forse in questo modo potremo considerare meglio anche la felicità. È opinione comune che sia uomo veramente politico chi si sia occupato di essa con il massimo sforzo, poiché egli vuole rendere i cittadini buoni ed obbedienti alle leggi. Come esempio di queste asserzioni abbiamo i nomoteti dei Cretesi e dei Lacedemoni e quanti altri di tal genere siano esistiti[129]. Ora, se questa indagine è propria della politica, è chiaro che la ricerca si svolgerà secondo l'intento iniziale[130].

È evidente che bisogna indagare intorno ad una virtù umana, poiché è un bene umano quello che ricerchiamo e la felicità, una felicità umana. E diciamo virtù umana non quella del corpo, bensì quella dell'anima. Inoltre definiamo la felicità come un'attività dell'anima. Ma se è così, è chiaro che

e discepolo di Platone, attribuiva il primo premio al piacere, identificato col bene supremo (cfr. *Eth. Nic.*, X, 1, 1172 a 27-28 e 1172 b 9-35).

127. L'ἐγκώμιον è un «elogio pubblico». Sull'ἐγκώμιον come genere letterario cfr. *Rhet.*, I, 9, 1367 b 26: ARISTOTELE vi precisa che esso ha per oggetto gli atti e le circostanze concomitanti, mentre l'ἔπαινος («lode») è rivolto alla virtù (cfr. anche *Eth. Eud.*, II, 1, 1219 b 13-16).

128. Nel senso di causa finale (τὸ οὗ ἕνεκα).

129. Cfr. *Polit.*, II, 5, 1263 a 30-40.

130. Il termine προαίρεσις («scelta»; «intenzione») in questo passo è più o meno sinonimo di πρόθεσις («proposito»): si tratta del «disegno» stabilito in I, 1, 1094 a 28.

bisogna che l'uomo politico abbia una qualche conoscenza di ciò che concerne l'anima, come anche colui che cura gli occhi deve averla di tutto[131] il corpo; anzi a maggior ragione il politico, quanto più la politica è degna d'onore e migliore della medicina. Tra i medici coloro che eccellono si impegnano molto intorno alla conoscenza del corpo. Pertanto anche il politico deve indagare intorno all'anima e deve farlo in vista di quello scopo che abbiamo indicato[132] e nella misura in cui è sufficiente rispetto a ciò che ricerca. Infatti l'andare oltre nel precisare è cosa senza dubbio più gravosa di quello che si è prefissato. Riguardo alla virtù si parla a sufficienza anche nei trattati essoterici[133], e di quelli bisogna fare uso; in particolare vi si afferma che dell'anima esiste la parte irrazionale da un lato, dall'altro quella dotata di ragione. Il fatto poi che queste parti siano distinte, come quelle del corpo e ogni cosa divisibile, oppure siano due per definizione, mentre per natura sono inseparabili, come nella circonferenza la parte convessa e la concava, non ha nessuna importanza per la presente indagine[134].

Della parte irrazionale, poi, una componente sembra comune e propria anche delle piante: intendo dire la causa del nutrirsi e dell'accrescersi; tale capacità dell'anima infatti si
potrebbe porla in tutti gli esseri che si nutrono, anche negli 1102 b
embrioni, e si trova sempre anche in quelli sviluppati: infatti è più ragionevole che sia questa piuttosto che un'altra. Alla suddetta capacità, dunque, appartiene evidentemente una virtù che è comune e non soltanto umana; tutti ritengono infatti che quella parte e quella capacità siano attive soprattutto du-

131. Così secondo l'edizione del Bywater, che integra inserendo l'articolo dopo πᾶν: per Aristotele (come anche per PLATONE, del resto: cfr. *Carmide* 156 b-c) per curare il corpo occorre averne una conoscenza globale.

132. Cfr. *supra*, I, 1094 a 6 segg.

133. Sugli ἐξωτερικοὶ λόγοι, cfr. *supra*, X, 3, 1096 a 3. Per tutta la discussione in merito si vedano GAUTHIER-JOLIF, II, 1, pp. 93-94.

134. Sulla dottrina aristotelica delle parti dell'anima, in contrasto con la tripartizione platonica (per cui si veda specialmente *Resp.*, IV, 438 d; *Phaedr.*, 246 a; *Timeo*, 69 c, ecc.), cfr. *De An.*, III, 9, 432 a 22 segg.; II, 2, 413 b 14; III, 4, 429 a 10: risalendo a Senocrate Aristotele concepisce l'anima come bipartita, pur ritenendola indivisibile; per questo si tratterebbe solo di distinzioni d'ordine logico (cfr. TRICOT, p. 82, n. 1).

rante il sonno[135], mentre l'uomo buono e l'uomo malvagio non si rivelano per niente durante il sonno (e da qui viene il detto che «in nulla differiscono per metà della vita gli uomini felici da quelli infelici»[136]; ed è naturale che così accada: il sonno è una fase di quiete dell'attività dell'anima per la quale essa viene detta virtuosa o malvagia[137]), tranne che non subentrino, in piccola misura, alcune impressioni[138] e le visioni degli uomini onesti risultano in tal caso migliori di quelle degli uomini qualunque[139]. Ma riguardo a questo argomento basta così; inoltre bisogna tralasciare la parte nutritiva, poiché per sua natura essa non partecipa della virtù umana.

Sembra però che dell'anima esista anche un'altra natura irrazionale, ma partecipe in qualche modo della ragione. Sia nell'uomo temperante che in quello intemperante lodiamo la ragione e la parte dell'anima che la possiede, poiché li esorta rettamente e alle cose migliori; ma è evidente che in essi esiste anche un'altra componente che per sua natura è estranea alla ragione e che con la ragione lotta e ad essa si contrappone. Come quando ci si propone di muovere verso destra le membra del corpo paralizzate ed esse al contrario si spostano verso sinistra, proprio così è anche per l'anima; gli impulsi[140] degli intemperanti si volgono nella direzione opposta alla ragione. Ma nei corpi vediamo la parte che devia, mentre non la vediamo nell'anima. Di certo non bisogna per niente meno ritenere che nell'anima vi sia un fattore contrario alla ragione, che a quella oppone resistenza e con la quale contrasta. In quale senso[141] poi sia diverso, non ha nessuna importanza. È

135. Cfr. *De Somno*, 1, 454 b 32-455 a 3 ed anche *Eth. Nic.*, X, 6, 1176 a 34.

136. Cfr. *Eth. Eud.*, II, 1, 1219 b 14-25.

137. Cfr. *De An.*, II, 1, 412 a 19-28.

138. Il termine κίνησις denota il movimento dei sensi, che durante il sonno raggiunge l'anima (cfr. *De Somno*, 3, 482, a 29).

139. Cfr. *Probl.* XXX 14, 954 a 25; ed inoltre PLATONE, *Resp.*, IX, 571 c-572 a e CICERONE, *De Divinatione*, XXIX.

140. Il termine ὁρμή indica, in generale, il movimento dell'anima ed è comprensivo sia del desiderio razionale (che procede dal pensiero), sia del desiderio irrazionale: perciò nell'anima coesistono due ὁρμαί che nell'intemperante, come nel temperante, sono in contrasto tra loro (si vedano in proposito GAUTHIER-JOLIF, II, 1, p. 95).

141. Cioè, se da un punto di vista logico oppure realmente; cfr. *supra*, 1102 a 31.

evidente che anche questo fattore partecipa della ragione, come abbiamo detto; almeno, obbedisce alla ragione quello dell'uomo temperante — e forse ancor più docile è quello del moderato e del coraggioso, poiché si accorda con la ragione in ogni cosa.

È chiaro dunque che anche la parte irrazionale dell'anima è doppia. Infatti quella vegetativa non partecipa per niente della ragione, mentre quella desiderativa, o in generale appetitiva[142], in qualche modo ne partecipa in quanto le dà ascolto e le obbedisce; e così diciamo «tener conto» sia del padre sia degli amici, e non come lo diciamo della matematica[143].

Che la parte irrazionale sia in qualche modo condizionata dalla ragione, lo provano sia l'ammonimento sia ogni rimprovero ed esortazione. E se bisogna dire che anche questa 1103 a
«possiede la ragione», anche la parte che possiede la ragione sarà doppia ed una delle due componenti possiederà la ragione in senso proprio ed in sé, l'altra invece sarà come una componente capace di obbedire al padre[144].

Anche la virtù si suddivide in base a questa differenza, dato che le virtù vengono da noi dette dianoetiche alcune, etiche altre: dianoetiche la sapienza, l'intelligenza e la saggezza, etiche invece la generosità e la moderazione. E infatti parlando del carattere[145] non diciamo che una persona è saggia o intelligente, ma che è mite o moderata. Tuttavia lodiamo anche il sapiente in base alla disposizione e diciamo virtù quelle disposizioni che sono degne di lode.

142. L'aggettivo ὀρεκτικός ci rinvia ad ὄρεξις («appetito»), il genere di cui sono specie l'ἐπιθυμία, («desiderio») il θυμός («impetuosità») e la βούλησις («volontà») (cfr. *De An.*, II, 3, 414 b 2; ed anche *Eth. Nic.* I, 1, 1094 a 2; III, 4, 1111 b 10-19).

143. Delle proprietà matematiche, infatti, si dice «render conto». Si tratta di un gioco di parole sul duplice significato dell'espressione λόγον ἔχειν: «possedere la ragione», «render conto» e «tener conto»: la parte desiderativa dell'anima non può «render conto» (il che è prerogativa della parte razionale), anche se «tiene conto» della ragione.

144. Riassumendo: Aristotele distingue l'anima in parte irrazionale e parte razionale, procedendo poi ad un'ulteriore suddivisione: parte vegetativa (puramente irrazionale), desiderativa (partecipe sia della parte razionale che di quella irrazionale), e razionale propriamente detta.

145. Cfr. *Eth. Nic.*, VI, 2, 1139 a 34-35.

LIBRO SECONDO

1. Essendo pertanto di due specie la virtù: l'una dianoetica e l'altra etica, la prima trae per la maggior parte dall'insegnamento sia la sua origine che il suo accrescimento e perciò necessita di esperienza e di tempo[1]; la seconda invece proviene dall'abitudine donde ha anche ricevuto il nome, che deriva con un piccolo mutamento da ἔθος[2]. E di conseguenza è ugualmente chiaro che nessuna delle virtù etiche si origina in noi per natura[3]. Nessuna delle cose esistenti per natura diviene infatti diversa per abitudine: per esempio, la pietra che per natura viene trascinata verso il basso, non potrebbe essere abituata a portarsi verso l'alto neppure se si tentasse di farlo gettandola in alto infinite volte; e neppure il fuoco potrebbe abituarsi a volgersi verso il basso, né nessun'altra cosa di quelle che per loro natura sono in un modo potrebbe essere abituata ad essere in un altro. Dunque le virtù non sorgono né per natura né contro natura, ma esse s'ingenerano in noi che per natura siamo predisposti a riceverle e grazie all'abitudine le portiamo a compimento[4].

1. Sul valore dell'esperienza come fase intermedia verso l'acquisizione della scienza cfr. *Metaph.*, I, 1, 980 b 26-981 a 5.

2. Aristotele gioca sulla somiglianza fonica dei termini ἠθική ed ἔθος («abitudine»). Ma già Platone aveva accostato ἦθος («costume») ed ἔθος (*Leggi*, VII, 792 e): ἐμφύεται πᾶσι καὶ τότε τὸ πᾶν ἦθος διὰ ἔθος [«proprio allora, in tutti, si radica il carattere di tutta la vita, per effetto dell'abitudine»].

3. Cioè la virtù non è innata. Con questo Aristotele non intende dire che la virtù può sorgere in noi contro natura: occorre una disposizione naturale, che sarà però portata a compimento dall'abitudine (cfr. *Phys.*, VII, 3, 246 a 10 segg.).

4. Il participio τελειουμένοις, riferito a ἡμῖν, contiene la nozione del «fine» (τέλος), qui inteso come maturità e perfezionamento.

Inoltre, tra tutte le cose che ci derivano per natura, dapprima riceviamo in noi le capacità, mentre in seguito produciamo le attività (ciò che appunto è chiaro nel caso dei sensi[5]: non abbiamo acquisito i sensi in conseguenza dell'avere numerose volte compiuto l'atto di vedere o di ascoltare, bensì, al contrario, è perché possedevamo quei sensi che ne abbiamo fatto uso, mentre non è per averne fatto uso che li abbiamo acquisiti)[6]. Le virtù invece le conseguiamo dopo averle precedentemente messe in pratica, come anche nel caso delle altre arti; in effetti le cose che bisogna imparare e compiere, le impariamo compiendole: per esempio, costruendo una casa si diventa costruttori e suonando la cetra, citaristi. Così, pertanto, anche compiendo azioni giuste diveniamo giusti e com- 1103 b
piendone di moderate, moderati e di coraggiose, coraggiosi. Ne è prova anche ciò che avviene nelle città: i nomoteti rendono buoni i cittadini facendo loro contrarre delle abitudini; questo è l'intendimento di ogni nomoteta e quanti non lo portano a buon compimento sbagliano; ed in questo differisce una buona costituzione da una cattiva[7].

Inoltre ogni virtù nasce e si deteriora in conseguenza ed a causa delle stesse azioni ed ugualmente anche ogni arte: è in conseguenza del suonare la cetra che si diventa indifferentemente buoni e cattivi citaristi. Ugualmente per i costruttori di case e per tutti gli altri artigiani: dal costruire bene deriveranno costruttori buoni, mentre dal costruire male, cattivi. Infatti se le cose non stessero così, non ci sarebbe alcun bisogno di chi insegna, ma tutti sarebbero per natura buoni o cattivi artigiani.

Così è anche per le virtù: compiendo le azioni nei commerci con gli uomini diveniamo gli uni giusti, gli altri ingiusti e compiendone altre nei pericoli ed abituandoci ad avere paura o coraggio diveniamo gli uni coraggiosi, gli altri vili. La situazione è simile anche riguardo ai desideri ed agli scatti

5. Il termine αἴσθησις può denotare sia la facoltà sensibile, che la sensazione (cfr. *De An.*, II, 5, 417 a 12-13). In questo passo va inteso nel primo significato.

6. Sull'anteriorità della potenza rispetto all'atto, cfr. *Metaph.*, IX, 8, 1049 b 4-1051 a 3; *De An.*, II, 4, 415 a 19-20.

7. Cfr. I, 10, 1099 b 29; 13, 1102 a 6 segg.

d'ira: alcuni diventano moderati e miti, altri invece incontinenti e irascibili, poiché nelle stesse circostanze gli uni si comportano in un modo, gli altri, in un altro. E detto in una parola, le disposizioni nascono dunque dalle attività ⟨a loro⟩ simili. Perciò bisogna che le attività che produciamo siano di una certa qualità[8]: è in base alle differenze di quelle che vengono dietro le disposizioni. Non è di poca importanza dunque il contrarre un'abitudine subito, fin da giovani, in un senso o in un altro, ma importa moltissimo; anzi è tutto ciò che conta[9].

2. Poiché la presente opera[10] non è finalizzata a uno studio contemplativo[11], come le altre (infatti non svolgiamo questa ricerca per sapere che cosa sia la virtù, ma per divenire virtuosi, poiché altrimenti essa non avrebbe nessuna utilità), è necessario esaminare ciò che riguarda le azioni, per come si devono compiere: sono esse a determinare anche il fatto che le disposizioni siano di un certo tipo, come abbiamo detto[12].

Il fatto di agire «secondo la retta regola», dunque, è ammesso comunemente[13] e sia preso a fondamento — ma intorno a ciò si parlerà in seguito e verrà detto sia che cos'è la retta regola[14] sia come essa si pone nei confronti delle altre virtù.

Prima però ci si trovi d'accordo su questo: che tutta la
1104 a trattazione concernente le azioni da compiere[15] necessita di

8. Per comprendere il significato di ποίας, cfr. *Cat.*, 8, 8 b 25, dove l'espressione ποῖός τις significa acquisire una certa ἕξις, cioè una disposizione permanente del carattere.

9. Sull'importanza decisiva dell'educazione per acquisire la virtù, cfr. *infra*, 2, 1104 b 13; X, 1, 1172 a 21-25; 10, 1179 b 23-26.

10. Sulle varie accezioni di πραγματεία («opera»; «teoria»; «sistema»; «lavoro»), cfr. BONITZ, *Ind. arist.*, 629 b 36, 47.

11. Sul significato di θεωρία cfr. BONITZ, *Ind. arist.*, 329 a 46; qui si tratta della contemplazione pura che si oppone alla scienza pratica.

12. Cfr. *supra*, 1, 1103 b 23.

13. Per questo significato dell'aggettivo κοινόν, cfr. *Rhet.*, II, 21, 1395 a 11; *Metaph.*, III, 2, 996 b 28; 997 a 21.

14. In VI, 13, 1144 b 21 segg.: la «retta regola» vi viene identificata con la φρόνησις («saggezza») che, in base a quanto sappiamo da I, 13, 1103 a 6, è una virtù dianoetica. La virtù etica si fonda dunque sulla virtù dianoetica, che le fornisce la regola.

15. Invece di πρακτῶν si è letto πρακτέων (con Aspasio, Burnet, Gauthier-Jolif, Tricot).

essere esposta per sommi capi e non dettagliatamente[16], come anche all'inizio abbiamo detto che le argomentazioni si devono richiedere in base alla materia[17]. Del resto ciò che si colloca nell'àmbito delle azioni e ciò che è utile non possiedono nessuna stabilità, come neppure ciò che concerne la salute[18].

Essendo questo il carattere della discussione generale, a maggior ragione la trattazione rivolta alle specie di casi singoli[19] non possiede l'esattezza: essa non ricade né in un'arte né in nessuna prescrizione professionale, ma bisogna che proprio coloro che agiscono guardino sempre alle cose relative alla circostanza, come accade anche per la medicina e per l'arte della navigazione.

Ma per quanto il carattere della presente trattazione sia di tal genere, bisogna tentare di apportare qualche aiuto. Prima di tutto si deve dunque considerare questo, che tali cose[20] per loro natura vengono rovinate da un difetto o da un eccesso, come vediamo nel caso della forza e della salute (a favore di ciò che è oscuro bisogna infatti servirsi di prove manifeste): gli esercizi ginnici eccessivi, come anche gli esercizi insufficienti, fiaccano il vigore e nello stesso modo le bevande e i cibi assunti in quantità più abbondante o più scarsa del dovuto rovinano la salute, mentre quelli in quantità giusta la producono, l'accrescono e la conservano. Ed è così nel caso della moderazione, del coraggio e delle altre virtù. Infatti colui che fugge tutto e di tutto ha paura e non affronta nulla, diviene vile, mentre colui che nulla assolutamente teme, ma va incontro ad ogni pericolo, temerario; e ugualmente anche colui che gode di ogni piacere e da nessuno si astiene diviene incontinente, mentre colui che li rifugge tutti, come fanno le persone rozze, diviene una sorta di insensibile; perciò la mo-

16. Cfr. I, 1, 1094 b 11-1095 a 2; 2, 1095 a 31-37; 6, 1098 a 26-b 8.
17. Su quest'argomento Aristotele tornerà anche in IX, 2, 1165 a 12-14.
18. Non esiste, cioè, una regola generale che stabilisca il bene e l'utile, ma essi variano a seconda delle circostanze.
19. In questo senso è da intendersi l'espressione τῶν καθ'ἕκαστα, che designa i gruppi di cose individuali, prese una per una, come anche in I, 1, 1094 b 1 (cfr. TRICOT, p. 35, n. 1).
20. Come le virtù etiche (ma anche la salute e il vigore fisico).

derazione e il coraggio vengono rovinati dal difetto e dall'eccesso e conservati invece dal giusto mezzo.

Ma non solo la produzione, l'accrescimento e la distruzione delle virtù traggono origine e causa dalle stesse azioni[21], bensì nelle stesse azioni si compiranno anche le loro attività. Infatti anche per le altre ⟨disposizioni⟩ più manifeste succede così, come nel caso del vigore fisico: esso proviene dall'assumere abbondante nutrimento e dal sottoporsi a molte fatiche; e sono cose che soprattutto chi è forte sarà in grado di compiere. Anche per le virtù è la stessa cosa: è astenendoci dai piaceri che diveniamo moderati e, una volta che lo siamo divenuti, soprattutto allora siamo capaci di astenerci da essi; ugualmente anche riguardo al coraggio: abituandoci a disprezzare le cose spaventose e a fronteggiarle, diveniamo coraggiosi e, essendolo divenuti, in massimo grado riusciremo ad affrontare le cose spaventose.

Come segno[22] delle disposizioni[23] bisogna che siano assunti il piacere o il dolore che subentrano alle opere. Colui che infatti si astiene dai piaceri del corpo e proprio di questo gioisce, è moderato, mentre colui che se ne cruccia è incontinente; e colui che affronta le cose spaventose e ne gioisce o comunque non se ne duole, è appunto coraggioso, mentre colui che se ne duole è vile.

La virtù etica infatti verte intorno ai piaceri e ai dolori[24], poiché è a causa del piacere che compiamo le cose cattive, mentre è a causa del dolore che ci asteniamo dalle cose moralmente belle. Perciò bisogna subito, fin da giovani, essere in qualche modo guidati, come dice Platone[25], a gioire e a dolersi delle cose di cui si deve: in questo consiste la retta educazione.

Inoltre se le virtù concernono azioni e affezioni e ad ogni affezione e ad ogni azione vengono dietro piacere e dolore,

21. Cfr. *supra*, 1, 1103 b 7.

22. Il termine σημεῖον significa generalmente «prova tangibile» e si distingue da τεκμέριον (cfr. *Rhet.*, I, 2, 1357 b 1).

23. S'intende, morali.

24. Sul ruolo che Aristotele attribuisce al piacere e al dolore, cfr. SYLV. MAURUS (37^{2}).

25. Cfr. *Leggi*, II, 653 a-c.

anche per questo motivo la virtù avrà per oggetto piaceri e dolori. Ciò lo comprovano anche le punizioni che avvengono con questi mezzi: esse sono, per così dire, come cure mediche, ma le cure mediche, per loro natura, hanno luogo per mezzo dei loro contrari[26]. E ancora: come abbiamo detto anche poco fa[27], ogni disposizione dell'anima possiede la sua natura[28] in rapporto e riguardo alle cose per azione delle quali diventa naturalmente peggiore o migliore. Ora, è a causa dei piaceri e dei dolori che gli uomini diventano cattivi, inseguendo o fuggendo quei piaceri o quei dolori che non si deve o quando non si deve o come non si deve o in quanti altri modi le cose di tal genere sono determinate dalla ragione[29].

Anche per questo motivo alcuni definiscono le virtù come stati di impassibilità e di quiete; ma non è corretto, perché essi parlano in assoluto, senza dire come si deve e come non si deve e quando e tutto quello che si può aggiungere ⟨in proposito⟩. È dunque stabilito che la virtù di tal genere[30] è quella che riguardo ai piaceri e ai dolori è atta a compiere le cose migliori, il vizio invece fa il contrario.

Anche in base alle seguenti affermazioni ci risulterà chiaro che ⟨virtù e vizio⟩ riguardano quegli stessi ⟨piaceri e dolori⟩. Essendo dunque tre i fattori che determinano le scelte e altrettanti quelli che determinano le repulsioni (il bello, l'utile, il piacevole e i loro contrari: il brutto, il dannoso, il doloroso), riguardo a tutti questi l'uomo virtuoso mantiene una condotta retta, mentre il malvagio tende all'errore, e soprattutto nell'ambito del piacere: esso è comune agli esseri viventi e viene

26. Cfr. *Aphor.*, II, 22; V, 19; *Trattato dei venti*, 1.

27. Cfr. *supra*, 1104 a 27-b 3.

28. Quest'espressione, come sottolinea il commento di GAUTHIER-JOLIF (II, 1, p. 128), equivale a dire «esercita la sua attività», poiché una cosa «possiede la sua natura» quando riceve la perfezione della sua forma.

29. Bisogna intendere le rr. 22-26 nel senso che il vizio e la virtù provengono dal comportamento che osserviamo nei confronti dei piaceri e dei dolori: la nostra tendenza è infatti di ricercare i primi e di evitare i secondi, ma alcuni piaceri ed alcuni dolori non dovremmo né evitarli né rifuggirli; oppure, anche per i piaceri e i dolori che è legittimo perseguire o rifuggire, capita che così ci comportiamo nel *momento* o nel *modo* in cui non si dovrebbe, oppure in un'altra *modalità* che la ragione può determinare (cfr. TRICOT, p. 95, n. 4).

30. Cioè la virtù etica: τοιαύτη = ἠθική, come interpreta TRICOT (p. 96, n. 2).

1105 a dietro a tutto ciò che è prodotto dalla scelta; e infatti il bello e l'utile sono evidentemente cose piacevoli.

Inoltre il piacere è cresciuto insieme a tutti noi fin dalla fanciullezza; perciò è difficile sbarazzarsi di questa affezione compenetrata[31] nella vita.

Ed è sulla base del piacere e del dolore che tutti noi, chi più chi meno, misuriamo anche le nostre azioni. Per questo motivo dunque è necessario che l'intera trattazione si svolga intorno a questi argomenti: non è cosa da poco per le azioni[32] gioire e dolersi in modo buono o cattivo. Ed inoltre è ancora più difficile combattere con il piacere che con la collera, come dice Eraclito[33], e sempre nell'ambito di ciò che è più difficile hanno origine sia l'arte sia la virtù; infatti in questa situazione[34] il bene risulta migliore. Di conseguenza, anche per questo motivo l'intera opera concerne piaceri e dolori sia per la virtù che per la politica; colui che infatti se ne serve bene sarà buono, colui che invece se ne serve male, cattivo.

Resti detto, dunque, che la virtù ha per oggetto piaceri e dolori, che dalle azioni dalle quali deriva viene accresciuta oppure, avendo luogo esse in un modo diverso, rovinata e, inoltre, che esercita la sua attività intorno alle azioni dalle quali ha tratto origine.

3. Si potrebbe sollevare il problema di come possiamo dire che si diviene giusti compiendo ciò che è giusto, e moderati compiendo ciò che è moderato, poiché se si compie ciò che è giusto e moderato, giusti e moderati lo si è già, nello stesso modo in cui se si compiono atti relativi alla grammatica ed alla musica, si è grammatici e musici. O forse neppure riguardo alle arti è così? È possibile infatti eseguire qualcosa di attinente alla grammatica sia per caso sia sotto la guida di un'altra persona. Pertanto uno sarà grammatico nel momen-

31. Il participio ἐγκεχρωσμένον (dal verbo ἐγχρῴζομαι di uso, del resto, piuttosto raro) è una metafora derivata dall'immagine della tintura e presente già in Platone (cfr. *Resp.*, IV, 429 d).

32. E, quindi, per la condotta di vita.

33. Cfr. D. K. 22 B 85.

34. Di particolare difficoltà, s'intende.

to in cui abbia compiuto qualche lavoro grammaticale, sì, ma avendo cognizioni da grammatico: e questo significa in base alla grammatica che possiede in se stesso[35].

Inoltre nel caso delle arti e in quello delle virtù non esiste neppure somiglianza, poiché gli oggetti prodotti dalle arti possiedono il bene in se stessi: è sufficiente dunque che siano creati conferendo loro qualche qualità, mentre le azioni conformi alle virtù vengono compiute con giustizia e moderazione, non solo se possiedono una qualche caratteristica, bensì se anche colui che agisce le compie trovandosi in una certa disposizione: prima di tutto se le compie essendone consapevole[36], in secondo luogo se le compie attuando una scelta (ed attuandola a causa di quelle stesse[37]), in terzo luogo se le compie anche in una disposizione di spirito ferma ed irremovibile[38]. Queste condizioni non sono tenute in conto riguardo al possesso delle altre arti, tranne che per il sapere in se stesso; 1105 b
invece il sapere non ha nessuna forza, o ne ha poca, relativamente al possesso delle virtù, mentre non poco, ma tutto possono le altre condizioni che nascono dal compiere spesso le cose giuste e moderate. Dunque le azioni si dicono giuste e moderate, qualora siano tali quali le compirebbe chi è giusto e moderato; e giusto e moderato non è colui che compie quelle azioni, ma chi le compie appunto così come le compiono i giusti ed i moderati.

È pertanto corretto dire che dal compiere le cose giuste deriva l'uomo giusto ed il moderato dal compierne moderate; e non compiendone, nessuno si troverà neppure nella situazione di divenire buono. Ma i più non compiono di que-

35. Analizzando l'argomentazione aristotelica sulla scorta di GAUTHIER-JOLIF (II, 1, p. 29), per essere definiti grammatici bisogna: *a*) compiere un'opera conforme alle regole della grammatica; ma bisogna anche compierla da grammatici, e questo comporta *b*) che si metta in opera l'arte grammaticale (il che si oppone all'agire per caso) e *c*) che il soggetto stesso possieda quest'arte (il che si oppone all'agire dietro indicazione di un'altra persona).

36. Ossia *non operatur ex ignorantia vel casu* [«non agisce per ignoranza o per caso»], commenta SAN TOMMASO (283, p. 80).

37. E non *propter lucrum vel inanem gloriam* [«a causa di guadagno o vana gloria»] (SAN TOMMASO, *ibid.*).

38. Cioè deve agire in base ad una consolidata disposizione del carattere e non per una velleità passeggera.

ste cose, mentre rifugiandosi nella definizione credono di far filosofia e di divenire così virtuosi; in realtà agiscono nello stesso modo di quei malati che ascoltano con attenzione i medici, ma non fanno nulla delle cose che vengono loro prescritte. Come dunque quei malati non staranno bene nel corpo, curandosi in questo modo, neppure quelli staranno bene nell'anima, facendo filosofia così.

4. A questo punto bisogna esaminare che cosa sia la virtù[39]. Poiché dunque sono tre i fenomeni generati nell'anima (affezioni, capacità e disposizioni[40]), una tra queste sarà la virtù. Intendo come affezioni il desiderio, la collera, la paura, il coraggio, l'invidia, la gioia, l'amicizia, l'odio, il desiderio, l'emulazione, la pietà[41], tutto ciò, insomma, che è seguito da piacere o da dolore; per capacità ciò secondo cui siamo detti in grado di provare quelle affezioni: per esempio, le capacità secondo le quali siamo in grado di adirarci o di provare dolore o di avere pietà; disposizioni ciò in base a cui ci compor-

39. L'affermazione iniziale di questo capitolo — dopo che lo stesso Aristotele in 1033 b 27 aveva precisato che scopo della presente trattazione non era di «far conoscere che cos'è la virtù», ma di procurare lo strumento per «diventare buoni» — non è contradditoria, sostengono GAUTHIER-JOLIF (II, 1, p. 132): con essa viene invece sottolineata l'importanza dell'indagine intorno all'essenza della virtù, al fine di acquisirla. La conoscenza della virtù è infatti necessaria per determinare la natura degli atti dal cui compimento essa trae origine.

40. Il termine πάθος significa «affezione», «passione», «sentimento»; in generale è un movimento dell'anima provocato da un oggetto esterno. Le δυνάμεις consistono nella nostra «capacità» di provare i πάθη; le ἕξεις sono i «modi di essere», gli *habitus* che ne risultano.

41. L'ἐπιθυμία («desiderio») è «un moto verso ciò che è piacevole» (*Top.*, VI, 3, 140 b 27: ὄρεξις τοῦ ἡδέος); l'ὀργή («collera») è un «desiderio di vendetta», accompagnato da dolore (cfr. *Rhet.*, II, 2, 1378 a 30 segg.); il φόβος («paura») è «la sofferenza provocata dalla rappresentazione di un male imminente» (*ibid.* 5, 1382 a 21-22); il θάρσος («coraggio») è «la speranza che la salvezza sia vicina e che il pericolo sia o inesistente o lontano» (*ibid.* 1383 a 16-18); lo φθόνος («invidia») è «il dolore provato di fronte alla buona riuscita di una persona che non ne è indegna» (*ibid.*, 9, 1386 b 19-20; ed anche *Top.*, II, 2, 109 b 36-37), mentre la χαρά («gioia») è il suo contrario; la φιλία («amicizia») è «un gioire con un'altra persona dei beni che le capitano e un dolersi insieme delle sue sofferenze» (*ibid.*, 4, 1381 a 4-5); il πόθος («desiderio nostalgico») non compare in nessun elenco di passioni; lo ζῆλος («emulazione») è il «dolore conseguente alla presenza di beni che ci sarebbe possibile conseguire, rispetto a persone simili a noi per natura e che già li possiedono» (*ibid.* 11, 1388 a 30-33); l'ἔλεος («pietà») è «un dolore causato da un male capitato immeritatamente ad un'altra persona e che potrebbe capitare anche a noi o a uno dei nostri cari» (*ibid.* 8, 1385 b 13-15).

tiamo bene o male relativamente alle passioni, come rispetto all'adirarci ci comportiamo male se ci adiriamo impetuosamente o debolmente, bene, invece, se ci manteniamo in una via di mezzo; e così anche riguardo alle altre affezioni.

Pertanto né le virtù né i vizi sono affezioni, poiché non è in base a queste ultime che veniamo detti virtuosi o perversi, ma secondo le nostre virtù e i nostri vizi; ed inoltre perché a causa di esse non siamo né lodati né biasimati (infatti non viene lodato né colui che ha paura né colui che si adira, ma neppure viene biasimato colui che semplicemente si adira, bensì chi si adira in un certo modo), mentre veniamo lodati o biasimati sulla base delle virtù e dei vizi. Inoltre ci adiriamo e proviamo paura senza avere prima compiuto una scelta, mentre le virtù sono delle scelte o, comunque, non prescindono da una scelta.

Oltre a questo si dice che «veniamo mossi» conformemente alle affezioni, mentre in base alle virtù e ai vizi si dice non che siamo «mossi», bensì in qualche modo «disposti»[42]. Per questo motivo le virtù non sono neppure delle capacità: non siamo detti né buoni né cattivi per l'essere semplicemente in grado di concepire un'affezione, né per questo veniamo lodati né biasimati; per di più possediamo per natura le capacità[43], mentre non è per natura che siamo buoni o cattivi; ma anche di questo abbiamo parlato prima[44].

Se dunque le virtù non sono né affezioni né capacità, resta che siano disposizioni. Si è allora detto ciò che la virtù è quanto al genere.

5. Ma non bisogna dire soltanto che ⟨la virtù⟩ è una disposizione, bensì anche quale specie di disposizione essa sia[45]. Va dunque detto che ogni virtù fa sì che la cosa di cui è virtù si

42. Il πάθος («affezione») è infatti un moto impresso all'anima, e quindi uno stato passivo, mentre la virtù è una disposizione (ἕξις o διάθεσις, condizione quest'ultima espressa dal verbo διακεῖσθαι). Cfr. *Metaph.*, V, 20, 1022 b 4-21.

43. Il testo dice: δυνατοὶ μέν' ἐσμεν φύσει. L'aggettivo verbale δυνατός è qui usato in senso tecnico, in connessione etimologica con il termine δύναμις («facoltà») e col verbo δύναμαι (r. 7): «essere in grado», ossia «avere la capacità».

44. Cfr. II, 1, 1103 a 18 segg.

45. In base alle regole generali della definizione.

trovi in una condizione buona e che essa compia bene la sua opera; per esempio, la virtù dell'occhio rende bravo l'occhio e buona la sua opera, poiché è grazie alla virtù dell'occhio che vediamo bene. E ugualmente anche la virtù del cavallo rende il cavallo valido e buono a correre, a portare il cavaliere ed a fronteggiare i nemici. Se dunque è in questo modo per tutte le cose, anche la virtù dell'uomo sarà la disposizione per la quale un essere umano diviene buono e per la quale compirà bene l'opera che gli è propria.

Come questo accadrà, l'abbiamo già detto[46], ma sarà ancor più chiaro qualora esaminiamo di quale specie sia la natura della virtù[47].

In ogni cosa continua e divisibile[48] è possibile prendere il più, il meno e l'uguale, e questo avviene o in base alla cosa in sé o in rapporto a noi. L'uguale è qualcosa di mediano tra l'eccesso e il difetto. Intendo per medio della cosa ciò che dista ugualmente da entrambi gli estremi e che è appunto unico e identico per tutti; ma anche ciò che in rapporto a noi non eccede né difetta: quest'ultimo medio non è né unico né lo stesso per tutti. Per esempio, se il dieci è molto e il due è poco, si prende il sei come medio, in base all'oggetto: il sei supera ed è superato in uguale quantità; e questo è un medio secondo la proporzione aritmetica. Ma non bisogna prendere così ⟨il medio⟩ in relazione a noi: se per un uomo mangiare per
1106 b dieci mine è molto e mangiare per due mine è poco, l'istruttore della palestra non gli ordinerà di mangiare per sei mine, poiché anche questa quantità senza dubbio è molta o poca in relazione a colui che la dovrà ingerire: per Milone[49] è poca, per uno che invece si avvia all'attività ginnica è molta. Lo stesso discorso vale anche per la corsa e per la lotta.

46. Cfr. *supra*, 2, 1104 a 11-27, il passo in cui ARISTOTELE ha esaminato l'importanza della via di mezzo rispetto all'eccesso e al difetto.

47. Il termine ποῖος, per cui cfr. *Cat.*, 8, 8 b 25, definisce in Aristotele la qualità specifica, come già in Platone (J. SOUILHÉ: *La notion platonicienne d'intermédiaire dans la philosophie des dialogues*, Paris, 1919, p. 212).

48. L'esser divisibile (διαιρετόν) è una caratteristica del continuo (τὸ συνεχές); cfr. *Phys.*, VI, 1, 231 b 16; 2, 232 b 24; 233 a 25.

49. Si tratta di Milone di Crotone che, stando a quanto ci è tramandato, si cibava di un bue al giorno (cfr. ATENEO X, 412-413).

Così dunque ogni uomo dotato di scienza[50] rifugge sia l'eccesso che il difetto, mentre ricerca la medietà e la sceglie: ma non la via di mezzo dell'oggetto, bensì quella relativa a noi.

Se è dunque in questo modo che ogni scienza porta a buon compimento la sua opera, guardando al medio e verso quello conducendo le sue opere (per cui si è soliti commentare le opere felicemente riuscite dicendo che non c'è bisogno né di togliere né di aggiungere: sia l'eccesso che il difetto rovinano la buona riuscita, mentre la via di mezzo la preserva; ed i buoni artigiani, come diciamo, lavorano guardando a questo); e se la virtù, come anche la natura, è più rigorosa e migliore di ogni arte, è alla via di mezzo che essa mirerà[51]. Intendo dire la virtù etica[52]: è questa che si rapporta ad affezioni ed azioni, ed in queste esiste un eccesso, un difetto e una via di mezzo. Nello stesso modo è possibile anche avere paura, essere coraggiosi, desiderare, adirarsi, avere pietà e, in generale, provare delle sensazioni di piacere e di dolore più e meno ⟨del dovuto⟩; ma né l'una né l'altra cosa vanno bene: il provarle nel momento e nelle circostanze in cui si deve, verso la persona riguardo alla quale si deve, per la causa e nel modo in cui si deve costituiscono sia la via di mezzo che la cosa migliore; e questo è proprio della virtù.

Nello stesso modo esistono un eccesso, un difetto ed una via di mezzo anche per quanto riguarda le azioni. La virtù concerne sia affezioni che azioni nelle quali l'eccesso è sbagliato e il difetto biasimato[53], mentre la via di mezzo viene lodata ed ha una buona riuscita: caratteristiche che, entrambe, sono proprie della virtù. Essa pertanto è una sorta di via di mezzo, dato che ha di mira appunto ciò che è intermedio.

50. S'intende, riguardo ad una certa disciplina.

51. In greco: ἂν εἴη στοχαστική. L'aggettivo στοχαστική, riferito ad ἀρετή, deriva dal verbo στοχάζω («mirare un bersaglio») ed è usato, quindi, in senso metaforico. Per questa metafora, che compare già in I, 1, 1094 a 22 e poco sotto (r. 32) e non è infrequente nell'opera di Aristotele, cfr. anche *Metaph.*, II, 1, 993 b 4. L'ispirazione è probabilmente platonica: cfr. *Filebo*, 60 a; *Teeteto*, 194 a, anche se l'immagine s'incontra già in ESCHILO, *Agam.*, 629, 1194.

52. Perché la teoria della μεσότης non si applica alle virtù dianoetiche.

53. Traducendo si è tenuto conto della lezione tràdita: ψέγεται (espunta invece nell'edizione del Bywater).

Inoltre l'errore avviene in molteplici modi (poiché il male è proprio dell'illimitato, come immaginavano i Pitagorici, il bene invece del limitato[54]), mentre la buona riuscita in uno solo (ed anche per questo la prima cosa è facile, la seconda difficile: è facile mancare il bersaglio, difficile invece centrarlo); e dunque per questi motivi l'eccesso e il difetto sono propri del vizio, la medietà invece della virtù:

Buoni si è in un solo modo, in vari modi malvagi...[55]

6. La virtù pertanto è una disposizione ad agire per libera scelta[56], risiedente in una medietà rapportata a noi, determi-
1107 a nata dalla ragione e come la determinerebbe il saggio. Essa è uno stato intermedio tra due vizi, l'uno per eccesso, l'altro per difetto; e lo è ancora per il fatto che alcuni vizi sono un difetto, altri un eccesso rispetto a ciò che si deve, sia nell'ambito delle affezioni che delle azioni; mentre la virtù trova e sceglie ciò che sta nel mezzo. Perciò in base alla sua essenza e alla definizione che ne esprime la natura[57], essa è una sorta di medietà, mentre secondo l'ottimo dei beni e la buona riuscita essa è un estremo[58]. Ma non ogni azione né ogni affezione ammettono lo stato intermedio: alcune sono collegate[59] immediatamente nel loro nome con la malvagità: per esempio la malevolenza, l'impudenza, l'invidia e l'adulterio, il

54. Aristotele trasferisce alla sfera morale la dottrina cosmologica pitagorica, fondata sulle dieci coppie di contrari elencate in *Metaph.*, I, 5, 986 b 22 segg. (cfr. anche I, 4, 1096 b 5 segg., e la nota relativa).

55. Sconosciuta è la fonte di questa citazione.

56. Il primo membro (ἕξις προαιρετική) della definizione di virtù che ci viene fornita si presenta come una sintesi del concetto di disposizione (cfr. *supra*, 4, 1105 b 19) e di scelta (per cui cfr. *supra*, 3, 1105 a 31).

57. I termini οὐσία e τὸ τί ἦν εἶναι (rr. 6-7) esprimono nozioni di non semplice interpretazione. Dei quattro significati di οὐσία (*Metaph.*, VII, 3, 1028 b 33-36: «l'essenza, l'universale e il genere e, quarto, il sostrato») è quella di essenza che si adatta al passo in questione, in quanto è ciò che esprime la definizione (λόγος) della cosa. Riguardo al τὸ τί ἦν εἶναι del r. 7, si tratta della *quidditas* della filosofia scolastica, la «natura» della cosa (cfr. TRICOT, p. 106, n. 4).

58. Cfr. il passo di *Eth. Eud.*, IV, 7, 1234 b 5, in cui si dice che «nel mezzo risiedono in certo qual modo gli estremi» ed anche in questo capitolo (*infra*, 1107 a 23): «il mezzo è, in qualche modo, un estremo».

59. In greco si ha, concordato con il soggetto neutro ἔνια, il participio συνειλημμένα: «conglobate, unite» *scil.* «alla malvagità». Il verbo συλλαμβάνω rientra nella terminologia tecnica di Aristotele e sta a denotare l'unione di forma e materia (cfr. *Metaph.*, VII, 10, 1035 a 25).

furto, l'omicidio nel caso delle azioni; tutte queste e quelle di tal genere si denominano così perché sono cattive in se stesse, ma non perché siano cattivi il loro eccesso o il loro difetto. Dunque non è mai possibile comportarsi rettamente in rapporto ad esse, ma sempre si commette un errore. Né è possibile che in questo àmbito di cose esista la buona riuscita o la mancata riuscita (per esempio, nel commettere adulterio con la donna con cui si deve e quando e come si deve), ma in assoluto il compiere una qualsiasi di quelle azioni costituisce un errore. È dunque una cosa simile ritenere che esistano una via di mezzo, un eccesso e un difetto anche nel commettere ingiustizia, nell'essere vili e nell'essere incontinenti: in questo modo esisterà una via di mezzo dell'eccesso e del difetto, un eccesso dell'eccesso ed un difetto del difetto. E come non esistono un eccesso e un difetto della moderazione e del coraggio, per il fatto che il termine medio è in qualche modo un estremo, così non esistono una via di mezzo né un eccesso né un difetto neppure di quelle affezioni e di quelle azioni, ma in qualunque modo si compiano si commette un errore: in generale non esiste una via di mezzo dell'eccesso e del difetto, né esistono un eccesso e un difetto della via di mezzo.

7. Bisogna dunque non solo esporre quest'argomento in generale, ma adattarlo anche ai singoli casi particolari. Infatti tra i discorsi che trattano le azioni, quelli generali sono più comuni[60], quelli particolari invece più veritieri, poiché le azioni riguardano i fatti particolari ed è necessario accordarsi con essi. Pertanto dobbiamo prendere i seguenti esempi dal nostro schema[61].

Riguardo dunque a stati di paura e d'intrepidezza, il co-

60. Cioè di più ampia applicazione. Così bisogna intendere accettando, rispetto alla variante κενότεροι (accolta dal Bekker e dal Susemihl), la lezione κοινότεροι (quella sulla quale basa il suo commento il Parafrasto) dell'edizione oxoniense; si vedano in proposito il confronto con *De An.*, II, 2, 412 b 23 e le argomentazioni relative del BURNET (p. 97).

61. Si trattava probabilmente di uno schema usato per le spiegazioni, del tipo di quelli citati in *De interpr.*, 13, 22 a 22; *Hist. Anim.*, III, 1, 510 a 30; *Meteor.*, I, 8, 346 a 30; II, 6, 363 a 26. Secondo TRICOT (p. 108, n. 2) Aristotele rinvierebbe qui alla ὑπογραφή in tre colonne di *Eth. Eud.*, II, 3, 1220 b 38-1221 a 12.

raggio costituisce la via di mezzo: fra quelli che eccedono, 1107 b colui che lo fa per mancanza di paura[62] non ha nome (molti ⟨vizi e virtù⟩ infatti sono senza nome), mentre chi eccede nell'essere audace è temerario, e chi eccede nell'aver paura, ma difetta nell'audacia, è vile.

Nell'ambito dei piaceri e dei dolori (ma non di tutti i piaceri ed ancor meno per quanto riguarda i dolori[63]), la via di mezzo è la moderazione, mentre l'eccesso è costituito dall'incontinenza. Persone che difettano riguardo ai piaceri si trovano di rado: perciò a coloro che sono così non è toccato neppure un nome; e chiamiamoli «insensibili».

Quanto al donare ed al ricevere[64] ricchezze, la via di mezzo è la generosità, mentre l'eccesso ed il difetto sono la prodigalità e l'avarizia, rispettivamente. In questi vizi si cade nell'eccesso o nel difetto in modo opposto: il prodigo eccede nel profondere, mentre difetta nel ricevere e l'avaro eccede nel ricevere, mentre difetta nel profondere.

Per ora stiamo dunque parlando a grandi linee e per sommi capi, contentandoci di questo per la nostra ricerca: in seguito[65] si distinguerà in modo più dettagliato nell'ambito di queste disposizioni.

Riguardo alle ricchezze esistono anche altre disposizioni: la via di mezzo è la magnificenza (l'uomo magnifico infatti differisce dal generoso perché l'uno agisce nella sfera di grandi cose, l'altro di piccole), mentre l'eccesso è la mancanza di gusto o volgarità e il difetto, la meschinità; questi vizi differiscono da quelli concernenti la generosità e il modo in cui differiscono sarà detto in seguito[66].

Per quanto attiene all'onore ed al disonore, la via di mezzo è la magnanimità, l'eccesso, una forma di cosiddetta vanità, il difetto, la pusillanimità; e come dicevamo che la generosità si pone in rapporto alla magnificenza differendone per l'es-

62. In greco ἀφοβία, che viene intesa come una sorta di disposizione animalesca (cfr. VII, 6, 1148 b 34-1149 a 17).

63. Il passo è filologicamente incerto (cfr. l'apparato del BYWATER).

64. Aristotele passa ora dalle medietà ἐν πάθεσι («nelle passioni») alle medietà ἐν πράξεσι («nelle azioni»), approdando alla sfera pratica.

65. Cfr. IV, 1-3, 1119 b 22-1122 a 17.

66. Cfr. IV, 4, 1122 a 20-29; 1122 b 10-18.

sere rivolta a cose piccole, così in rapporto con la magnanimità che ha per oggetto un grande onore esiste una disposizione che concerne un onore piccolo. È possibile, infatti, appetire un onore[67] come si deve, e più e meno di quanto si deve: e colui che eccede nell'appetito si chiama ambizioso, colui che ne difetta, privo d'ambizione[68], e chi si trova nella via di mezzo non ha nome. Senza nome sono anche le disposizioni ⟨rispettive⟩, tranne quella dell'ambizioso: l'ambizione. Per questo motivo coloro che si trovano all'estremo si disputano[69] la zona intermedia; e noi definiamo chi sta nel mezzo talvolta ambizioso e talvolta, invece, privo d'ambizione; e ora lodiamo l'ambizioso ora, invece, chi non lo è. Per quale motivo facciamo questo, sarà detto in seguito[70]; per il momento parliamo delle cose restanti secondo il modo che abbiamo indicato.

Anche riguardo all'ira esistono un eccesso, un difetto ed una via di mezzo, e poiché sono pressoché senza nome questi stati e diciamo mite colui che sta nel mezzo, chiamiamo mitezza la via di mezzo. Tra coloro che si collocano agli estremi, chi eccede sia iracondo ed iracondia il vizio, chi invece difetta, un indifferente ed indifferenza il difetto.

Esistono ancora altre tre vie di mezzo con una somiglianza l'una in rapporto all'altra, per quanto tuttavia siano differenti tra di loro: tutte riguardano i rapporti sociali nelle parole e nelle azioni, ma differiscono perché l'una riguarda il vero che è in esse, le altre invece il piacere; e questo lo si ha da un lato nel divertimento, dall'altro in tutte le cose che accadono durante la vita. Bisogna dunque parlare anche di quegli stati, affinché riconosciamo che in tutte le cose la via di mezzo è degna di lode, mentre gli estremi non sono né degni di lode né retti, ma biasimevoli. Anche la maggior parte di queste disposizioni è senza nome; tuttavia bisogna che tentiamo, come

67. S'intende, un onore piccolo.

68. In greco: ἀφιλότιμος, mentre φιλότιμος è l'ambizioso.

69. La metafora è tratta dall'ambito giuridico, nel quale il verbo ἐπιδικάζω propriamente ha un valore tecnico: «intraprendere un'azione giudiziaria per ottenere un'eredità».

70. Cfr. IV, 10, 1125 b 8-17.

anche nel caso delle altre, di creare noi stessi dei nomi in vista della chiarezza e perché si possa essere seguiti con facilità.

Per quanto concerne l'ambito del vero, dunque, colui che si pone nella via di mezzo sia chiamato veridico e la via di mezzo, veridicità; la finzione tendente ad esagerare, boria e borioso chi la possiede, mentre quella tendente a sminuire, dissimulazione e dissimulatore ⟨colui che la possiede⟩.

Riguardo al piacere che risiede nel gioco, la persona che si trova nella via di mezzo è faceta e urbanità è la disposizione rispettiva; l'eccesso è la buffoneria e chi la possiede è il buffone, mentre chi ne difetta è un rozzo e rozzezza la sua disposizione.

Quanto al rimanente tipo di piacevole, quello nella vita, chi è piacevole come bisogna è amabile e amabilità è la via di mezzo; colui che invece eccede, se lo fa senza nessun interesse è piaggiatore, se invece lo fa per il proprio utile, adulatore; e chi ne difetta ed è sgradevole in ogni circostanza è un attaccabrighe e un intrattabile.

Anche nelle affezioni ed in ciò che concerne le affezioni ci sono delle vie di mezzo: il pudore non è una virtù, ma anche chi è pudico viene lodato. In effetti anche in queste cose si dice che uno si trova nel mezzo, un altro eccede ⟨ed un altro difetta. E chi eccede⟩[71] è, per esempio, il timido che si vergogna di ogni cosa, mentre chi difetta, ossia non ha vergogna di nulla, è impudente e colui che sta nel mezzo si dice pudico.

Lo sdegno, poi, è la via di mezzo tra l'indivia e la malevolenza, e ⟨queste disposizioni⟩ hanno per oggetto il dolore ed il piacere che sorgono in noi per le vicende che capitano a chi ci è vicino: lo sdegnoso si duole a causa di coloro che, senza merito, hanno successo, mentre l'invidioso, eccedendo rispetto a quello, si duole per tutti i successi, il malevolo di tanto difetta del dolersi, che anzi gioisce ⟨di tutti gli insuccessi⟩. Ma anche altrove ci sarà l'opportunità di parlare intorno a queste

71. Il testo tràdito, così com'è, non risulta del tutto perspicuo; perciò nella traduzione si è accolta la proposta avanzata dal Rassow (e condivisa anche dal Susemihl e dal Tricot): l'aggiunta di ⟨ὁ δ' ἐλλείπων. Ὁ δ' ὑπερβάλλων⟩ dopo ὁ δ' ὑπερβάλλων.

disposizioni[72]. Per quanto concerne la giustizia, poiché essa non si predica in modo semplice, dopo questa trattazione la distingueremo in due specie e di esse diremo come ciascuna sia una via di mezzo; parimenti anche per le virtù dianoetiche[73].

8. Poiché dunque le disposizioni sono tre, ossia due vizi, l'uno in base all'eccesso e l'altro in base al difetto, ed una sola virtù che è la medietà, tutte in qualche modo sono in opposizione a tutte: le disposizioni estreme sono opposte a quella intermedia e fra di loro, mentre quella intermedia è opposta a quelle estreme; come l'uguale è più grande in rapporto al più piccolo e più piccolo in rapporto al più grande, così le disposizioni intermedie eccedono rispetto ai difetti, mentre difettano rispetto agli eccessi, sia nelle affezioni che nelle azioni.

Infatti è evidente che l'uomo coraggioso è temerario rispetto al vile, ma vile rispetto al temerario. Nello stesso modo anche l'uomo moderato è incontinente rispetto all'insensibile, mentre è insensibile rispetto all'incontinente; e l'uomo generoso è prodigo rispetto all'avaro, mentre è avaro rispetto al prodigo. Perciò coloro che sono agli estremi respingono, ciascuno verso l'altro estremo, chi osserva la medietà: così il vile chiama temerario il coraggioso, mentre il temerario lo chiama vile; e similmente anche negli altri casi.

Opponendosi così queste disposizioni le une alle altre, la contrapposizione massima è quella che gli estremi hanno fra di loro, piuttosto che rispetto alla via di mezzo: quelli infatti distano tra di loro più che rispetto al mezzo, come il grande dista dal piccolo ed il piccolo dal grande più che entrambi dall'uguale. Inoltre esiste evidentemente, per certi estremi, una certa somiglianza con il medio: per esempio, la temera-

72. Cfr. III, 6-IV, 9. Se il riferimento è rivolto alle disposizioni immediatamente precedenti (cioè pudore e sdegno) allora ἄλλοθι è da identificare con *Rhet.*, II, 6, 1383 b 12-1385 a 15; 9-10, 1386 b 8-1388 a 28.

73. Sulle orme del Ramsauer la maggior parte degli interpreti ritiene che quest'ultima frase non sia aristotelica: come osserva TRICOT (p. 112, n. 5) l'espressione λογικαὶ ἀρεταὶ quale sinonimo di διανοητικαὶ ἀρεταί non si trova in nessun altro passo aristotelico.

rietà somiglia al coraggio e la prodigalità alla generosità. La dissimiglianza massima è quella degli estremi fra di loro: le cose che distano fra loro nella maggior misura si definiscono contrarie, cosicché quelle che maggiormente distano sono anche maggiormente contrarie[74].

1109 a A ciò che è intermedio si contrappone di più in alcuni casi il difetto, in alcuni altri l'eccesso: per esempio, al coraggio si contrappone non la temerarietà, che è un eccesso, ma la viltà, che è un difetto; mentre alla moderazione si oppone non l'insensibilità, che è una carenza, ma l'incontinenza, che è un eccesso.

E questo accade per due motivi, uno dei quali deriva dalla cosa stessa: per il fatto che uno dei due estremi è più vicino e più simile al medio, al medio opponiamo maggiormente non questo estremo, ma il suo contrario. Per esempio, poiché è opinione comune che la temerarietà sia più simile e più vicina al coraggio e più dissimile invece la viltà, è quest'ultima che contrapponiamo in misura maggiore al coraggio: si ritiene comunemente che le cose che distano di più dal medio siano ⟨ad esso⟩ maggiormente contrarie.

Una causa dunque è questa, derivante dalla cosa stessa. L'altra dipende proprio da noi, perché le cose alle quali siamo in qualche modo più inclini per natura appaiono più contrarie alla via di mezzo. Per esempio per natura siamo più portati verso i piaceri; per questo siamo più proclivi all'incontinenza che ad una condotta regolata. Dunque diciamo maggiormente contrarie[75] le cose verso le quali siamo più predisposti[76]; e per questo motivo l'incontinenza, che è un eccesso, è più contraria alla moderazione.

74. Sul concetto di contrario, cfr. *Cat.*, 6, 6 a 17-18; 10, 11 b 33-12 a 25; *Metaph.*, V, 10, 1018 a 25-38; X, 4, 1055 a 3-1055 b 29.

Quanto all'uso del superlativo (πλείστη) con ἤ (r. 27): per quanto raro, lo si trova anche altrove in ARISTOTELE (cfr. *Top.*, II, 6, 112 a 33; *Phys.*, V, 3, 226 b 24; *Rhet. ad Alex.*, I, 1420 b 28; *Problem.*, X, 23, 893 b 7). Per questo motivo si può accettare la lezione πλείστη del Bywater, senza necessità di emendamento.

75. S'intende, alla via di mezzo.

76. Traduce perspicuamente il Lambin: *haec magis contraria dicuntur, ad quae progressio* [ἐπίδοσις] *magis fieri solet.*

9. È dunque sufficiente avere detto che la virtù etica è la via di mezzo e come lo è; che è la via intermedia tra due vizi, l'uno per eccesso, l'altro per difetto, e che tale è per il fatto di mirare[77] alla via di mezzo sia nelle affezioni che nelle azioni. Perciò essere virtuosi non è cosa da poco[78]. È arduo infatti cogliere la via di mezzo in ogni cosa, come trovare il centro di un cerchio non è cosa da persona qualunque, ma da persona che sa[79]; così è proprio di chiunque e facile anche adirarsi, donare denaro e spendere; ma sapere a chi, in quale quantità, in quale momento, in vista di che cosa e in quale modo non è cosa né da chiunque né facile; e per questo appunto il bene è cosa rara, lodevole e bella[80].

Perciò bisogna che colui che mira[81] alla medietà si allontani da ciò che ⟨ad essa⟩ è maggiormente contrario, come anche Calipso esorta:

> Fuori da questo fumo e da quest'onda tieni la tua nave...[82]

Infatti tra i due estremi l'uno induce in errore più dell'altro; e poiché è fortemente difficile cogliere la via di mezzo, lungo il corso della seconda navigazione[83] — dicono — bisogna prendere i mali minori; e questo avverrà soprattutto nel 1109 b
modo che noi diciamo.

Ma dobbiamo considerare le cose verso le quali noi stessi siamo portati, dato che per natura alcuni di noi propendono verso alcune cose, altri verso altre; questa propensione sarà

77. Sull'uso metaforico dell'aggettivo στοχαστικός, cfr. la nota 51 del cap. II, 5.

78. Nel testo: σπουδαῖον «faticoso» (con un'accezione diversa rispetto al significato comune del termine nell'*Etica Nicomachea*: «virtuoso»), da σπουδή: «cura». Su questa considerazione cfr. ESIODO, *Le opere e i giorni*, 287 segg., e PLATONE, *Prot.*, 340 d; *Pol.*, 264 c-d; *Fedro*, 272 c; *Leggi*, IV, 718 e segg.

79. Commenta SAN TOMMASO (370, p. 106): *scientis, idest geometrae* [«colui che sa, cioè il geometra»].

80. Sulla rarità della virtù cfr., per esempio, TEOGNIDE, *Elegie*, 149-150. Sul tema del rapporto tra la rarità della virtù e la sua lode si veda invece PLATONE, *Eut.*, 304 b.

81. Sulla metafora del verbo στοχάζω, cfr. *supra*, nota 77.

82. Il verso è tratto da OMERO, *Od.*, XII, 219.

83. Il proverbio (cfr. LEUTSCH-SCHNEIDEWIN, *Paroem. gr.*, I, 359) allude alla navigazione che veniva intrapresa quando, in mancanza di vento, non si poteva più procedere a vela e significa, quindi, «adottare un'andatura peggiore». Celebre è l'immagine allegorica della seconda navigazione in PLATONE, *Fedone*, 99 d, ad indicare il nuovo corso della filosofia verso la scoperta delle idee.

resa nota dal piacere e dal dolore che ce ne provengono. Bisogna che ci trasciniamo verso l'opposto, poiché è allontanandoci molto dall'errore che giungeremo alla via di mezzo; ciò che appunto fanno quelli che raddrizzano i legni storti[84].

In ogni cosa bisogna soprattutto guardarsi da ciò che è piacevole e dal piacere, poiché in siffatte circostanze non giudichiamo imparzialmente. Quello che appunto provavano gli anziani del popolo nei confronti di Elena[85], dobbiamo anche noi sentirlo nei confronti del piacere e ricordare le loro parole in tutte le circostanze: tenendo lontano il piacere così, compiremo meno errori. Comportandoci così, insomma, avremo la massima capacità di raggiungere la via di mezzo.

Ma senza dubbio è difficile e lo è soprattutto nelle circostanze prese una per una. Non è facile distinguere come, con quali persone, per quali motivi e per quanto tempo bisogna adirarsi; e infatti talvolta lodiamo coloro che difettano nella collera e li chiamiamo miti, talaltra invece coloro che sono irritabili, definendoli virili[86]. Ma colui che si discosta poco da un comportamento buono non viene biasimato né per l'eccesso né per il difetto; lo è invece chi se ne discosta parecchio: costui non resta nascosto. E fino a che punto e quanto sia biasimevole non è facile da determinare per mezzo della ragione; come del resto nessun'altra delle cose sensibili: tali cose rientrano nella sfera dei particolari e il discernimento, nell'ambito della sensazione[87].

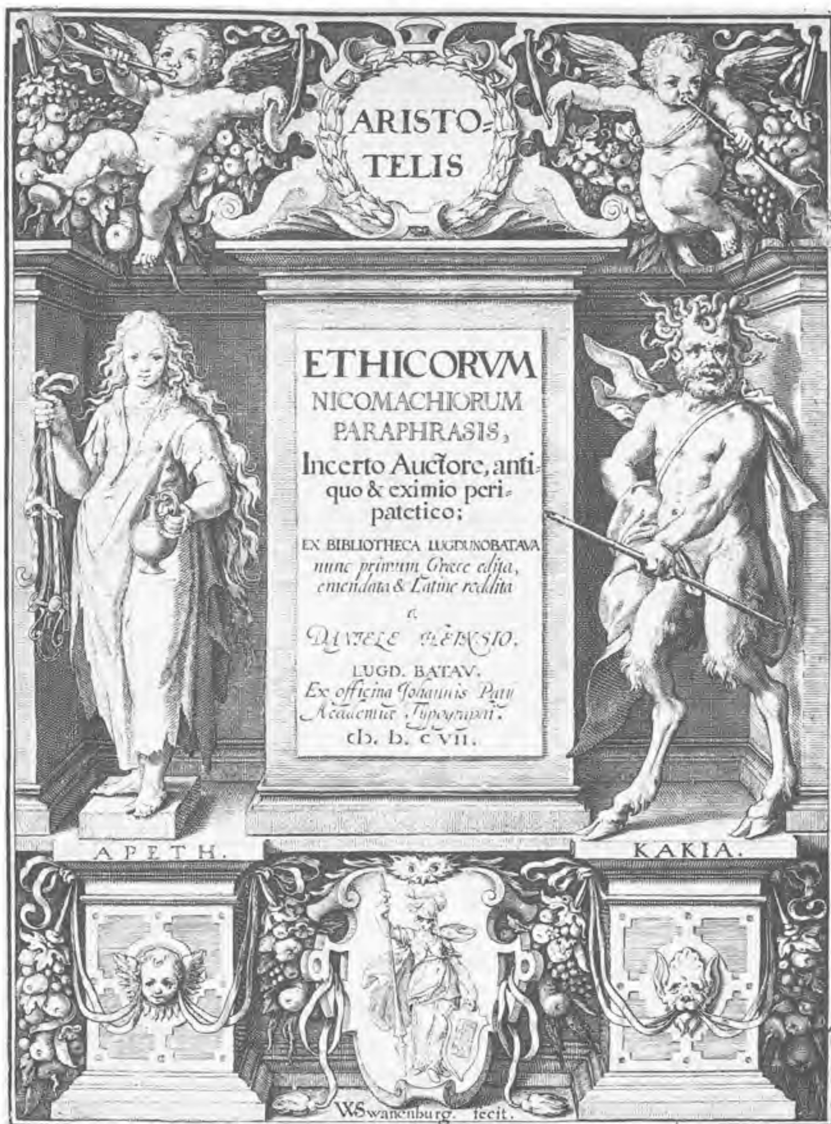
Quanto detto, dunque, mostra che la disposizione intermedia è degna di lode in tutti i casi, ma che talvolta bisogna inclinare verso l'eccesso, talvolta invece verso il difetto; così infatti raggiungeremo nel modo più facile sia la via di mezzo sia il bene.

84. Cfr. PLATONE, *Protagora*, 325 d.

85. Cfr. *Il.*, III, 156-160. Gli anziani intendevano liberarsi di quella bellissima donna rinviandola in patria.

86. Il passo 1109 b 14-23 ritorna in IV, 11, 1126 a 32 segg.

87. Per quanto riguarda l'affermazione sulla capacità di giudizio della sensazione intorno al difetto e all'eccesso, cfr. VI, 9, 1142 a 26-30; 12, 1143 b 4-5, 13. È in *Anal. Post.*, II, 19, 99 b 35 che la sensazione viene definita δύναμις κριτική, discernendo essa nelle cose sensibili le differenze per eccesso e per difetto. Cfr. inoltre *De An.*, II, 11, 424 a 3-10.



Frontespizio della *Aristotelis Ethicorum Nicomachiorum Paraphrasis*

(Lugduni Batavorum, 1607).

LIBRO TERZO

1. Poiché la virtù ha per oggetto affezioni ed azioni e poiché verso quelle volontarie nascono lodi e biasimi, mentre verso quelle involontarie nasce il perdono e talvolta anche la compassione, è senza dubbio necessario, per coloro che indagano intorno alla virtù, definire il volontario e l'involontario[1]. E questo sarà utile anche per coloro che legiferano, al fine di stabilire gli onori e le punizioni.

È opinione comune che siano involontari gli atti che avvengono per costrizione o per ignoranza; e compiuto per costrizione è ciò il cui principio viene dall'esterno ed è tale quello in cui chi agisce o subisce non dà nessun apporto: per esempio, se lo trascina in qualche luogo il vento, o uomini che lo hanno in loro potere.

Tutte le azioni che si compiono per paura di mali più grandi o per qualcosa di bello (per esempio se un tiranno ci ordina di eseguire alcunché di turpe, avendo in suo potere i nostri genitori ed i nostri figli e se compiendo ciò quelle persone si salvano, altrimenti muoiono) comportano una discussione sul fatto se siano involontarie o volontarie. Una cosa di tal genere accade anche nel caso in cui si getta via il carico ⟨della nave⟩ durante le tempeste: nessuno in assoluto[2] lo getta via

1. Sul significato di «volontario» (ἑκούσιον) e «involontario» (ἀκούσιον), cfr. la nota di RACKHAM, p. 116 e le note di TRICOT al cap. III, 2. Nella presente opera si rinvia a *Eth. Eud.*, II, 7, 1223 b 7 e a *Magna Mor.*, I, 13, 1188 a 27-33, ed alle relative note.

2. L'avverbio ἁπλῶς (per il quale cfr. I, 1, 1095 a 1) in questo passo indica l'assenza di circostanze particolari, come osserva TRICOT (p. 120, n. 1).

volontariamente, ma tutti gli uomini assennati lo fanno per la salvezza propria e degli altri. Le azioni di tal genere, dunque, sono miste, ma assomigliano maggiormente a quelle volontarie, perché sono frutto di una scelta nel momento in cui vengono compiute, mentre è il fine dell'azione che dipende dalla circostanza. Pertanto bisogna parlare di volontario e di involontario quando uno agisce. E ⟨in questo caso⟩ agisce volontariamente: il principio che fa muovere le parti strumentali del corpo[3] nel corso di queste azioni risiede nell'individuo: e per le cose delle quali il principio risiede nell'uomo, dall'uomo dipende anche il farle o meno. Le cose di tal genere sono dunque volontarie, per quanto in assoluto siano senza dubbio involontarie: nessuno ne sceglierebbe alcuna per se stessa. Talora per tali azioni si viene anche lodati, ogni qualvolta si sopporti qualcosa di turpe e di doloroso come controparte di cose grandi e belle[4]; quando invece si abbia il contrario, si viene biasimati, poiché sopportare ciò che è più turpe per non ricavarne nulla di bello o di adeguato ⟨al sacrificio⟩ è degno di una persona malvagia.

In alcune circostanze non si ha nessuna lode, ma il perdono, quando uno faccia ciò che non si deve a causa di mali che oltrepassano la natura umana e che nessuno sopporterebbe. Ma ad alcune cose, senza dubbio, non è possibile essere costretti, bensì piuttosto ⟨che compierle⟩ bisogna morire, dopo aver sofferto le pene più terribili[5]; ed infatti le cause che hanno costretto l'Alcmeone di Euripide ad uccidere la madre appaiono ridicole[6].

È difficile talvolta distinguere quale cosa bisogna scegliere a quale prezzo[7], e che cosa si deve sopportare in cambio di

3. Cfr. *De part. anim.*, II, 1, 646 b 26 segg.

4. L'espressione ἀντὶ μεγάλων καὶ καλῶν esprime non un concetto di preferenza, ma la comparazione tra i vantaggi e gli svantaggi derivanti dalla stessa azione: ciò che importa stabilire, infatti, non è se bisogna scegliere un atto invece di un altro, ma se merita conseguire un determinato vantaggio a prezzo di certi altri svantaggi (cfr. JOACHIM, p. 98, sulla scorta di *Rhet.*, II, 23, 1399 b 15-19).

5. Cfr. PLATONE, *Leggi*, IX, 869 c.

6. Alcmeone (protagonista dell'omonima tragedia perduta di EURIPIDE, cfr. fr. 69 Nauck) uccide la madre Erifile per sfuggire alle maledizioni del padre Anfiarao.

7. Sul significato da attribuire ad ἀντί, cfr. *supra*, n. 4 e la seguente considerazione di JOACHIM (p. 98): «ποῖον and ποίου, τί and τίνος, are not alternative actions but advantages and disvantages [...] in the same actions».

che cosa ed inoltre è ancor più difficile rimanere costanti nelle decisioni prese: per lo più ciò che ci si aspetta è doloroso, turpe invece quello che si è costretti ⟨a compiere⟩; ed è per questo che si hanno lodi e biasimi nei confronti di coloro che hanno subito la necessità oppure no.

Quali azioni allora bisogna dire che sono compiute per costrizione? Non è forse, in assoluto, quando la causa risiede in 1110 b
fattori esterni ⟨a noi⟩ e colui che agisce non vi apporta nessun contributo? Le cose che in sé sono involontarie, ma che in un certo momento e in cambio di alcuni vantaggi possono essere scelte, ed il loro principio si trova in colui che agisce, di per sé sono involontarie, ma in quel momento e in cambio di quei vantaggi sono volontarie. Ed esse somigliano piuttosto a ciò che è volontario, poiché le azioni si collocano nella sfera delle cose particolari, e queste sono volontarie[8]. Ma quali cose bisogna scegliere al posto di quali, non è facile da stabilire: molte differenze esistono tra le cose particolari.

E se qualcuno affermasse che le cose piacevoli e belle sono dovute a costrizione (infatti esse costringono in quanto sono esterne), tutte per costui sarebbero dovute a costrizione: è in vista di quelle infatti che tutti compiono ogni loro azione. Inoltre coloro ⟨che agiscono⟩ per costrizione e contro la loro volontà provano dolore, mentre quelli che agiscono a causa di ciò che è piacevole e bello lo fanno con piacere; è ridicolo addurre come causa le cose esterne, ma non se stessi, col pretesto di essere catturati facilmente da tali cose, e ritenere causa delle azioni belle se stessi, di quelle turpi, invece, le cose piacevoli. Sembra dunque che ciò che è dovuto a costrizione sia ciò il cui principio è esterno, senza che per nulla vi contribuisca colui che viene costretto[9].

8. Cfr., in proposito, la spiegazione di SILV. MAURO (54[2]): *actiones sunt singulares et fiunt in circumstantiis singularibus; sed tales actiones in circumstantiis singularibus sunt volitae; ergo sunt voluntariae* [«la azioni sono particolari ed avvengono in circostanze particolari; ma tali azioni in circostanze particolari sono frutto della volontà; dunque sono volontarie»].

9. È questa la conclusione di tutto il primo capitolo: la definizione dell'atto compiuto per costrizione.

2. Ciò che viene compiuto per ignoranza è tutto non volontario, mentre involontario è ciò che comporta afflizione e che lascia nel pentimento[10]. Infatti colui che ha commesso qualcosa per ignoranza, ma senza provare alcunché di odioso per l'azione, non ha agito volontariamente (egli appunto non sapeva), ma neppure involontariamente, poiché appunto non se ne duole. Pertanto chi si pente di avere agito per ignoranza, è opinione comune che abbia agito involontariamente, mentre colui che non si pente, poiché egli è diverso, si dica che lo ha fatto non volontariamente: è meglio che ⟨chi è tale⟩ abbia un nome[11], perché c'è una differenza. Anche l'agire per ignoranza si ritiene una cosa diversa dall'agire ignorando[12]: è opinione comune che colui che è ubriaco o in preda all'ira agisca non per ignoranza, ma per una delle cause suddette[13], e non sapendo, ma ignorando.

Pertanto ogni uomo malvagio ignora le cose che bisogna fare e quelle dalle quali bisogna fuggire e per tale errore gli uomini diventano ingiusti e, in generale, cattivi. Ma il termine «involontario» non va applicato se uno ignora le cose utili:

10. Dopo aver preso in considerazione, nel I capitolo, le azioni compiute per costrizione (βίᾳ), Aristotele passa ad esaminare quelle compiute per ignoranza (δι' ἄγνοιαν), procedendo ad una sottile distinzione nell'ambito delle azioni che, comunque, non sono frutto della volontà del soggetto. L'ignoranza di cui si tratta è quella delle condizioni particolari nelle quali si agisce, per cui, credendo di compiere una certa azione, se ne compie un'altra. Questo non significa però che colui che ha agito in tali condizioni provi poi un sentimento di afflizione, rendendosi conto del male che ha provocato: ossia non significa che rinneghi l'azione che pur ha compiuto in modo non volontario.

Per questo motivo, dunque, bisogna parlare di una condizione di «non-volontarietà» che, di per sé, non è sufficiente a far considerare l'azione «involontaria». Infatti, come spiega SAN TOMMASO (409, p. 118): *ille videtur esse nolens qui habet tristitiam et poenitudinem de eo quod propter ignorantiam fecit* [«sembra che sia non-volente colui il quale prova tristezza e pentimento per ciò che ha compiuto a causa d'ignoranza»]. Sono appunto il pentimento e la ripugnanza verso l'azione compiuta a manifestare la non-volontà di compierla; al contrario, chi non prova sentimenti di questo genere, si assume moralmente la responsabilità di ciò che ha fatto.

11. Aristotele distingue terminologicamente le due condizioni di non-volontarietà: οὐχ ἑκών = *non volens* e ἄκων = *nolens*.

12. L'agire δι' ἄγνοιαν è altra cosa dall'agire ἀγνοῶν: nel primo caso l'ignoranza è la causa dell'agire; nel secondo, invece, si tratta di agire nell'ignoranza, cioè nella condizione di chi, per altre cause (per esempio uno stato di ubriachezza o di collera), non si rende conto della situazione: l'ignoranza è allora *concomitans operationem* e non *causa eius* (cfr. SAN TOMMASO, 409, p. 118).

13. Cioè l'essere ubriaco o in collera.

l'ignoranza nella scelta non è causa dell'involontario, ma della malvagità, e neppure lo è l'ignoranza dell'universale (a causa di essa infatti si viene biasimati), bensì l'ignoranza delle circostanze particolari nelle quali e intorno alle quali si 1111 a
svolge l'azione: in esse hanno luogo la pietà ed il perdono, poiché colui che ignora qualcuna di queste circostanze agisce involontariamente[14].

Forse dunque è meglio definirle: quali e quante sono, chi agisce e che cosa egli compie, riguardo a cosa o in quale oggetto[15], e talvolta anche con quale mezzo (per esempio, con quale strumento), e in vista di che cosa (per esempio, la salvezza) e come (per esempio, con la dolcezza o con la forza).

Tutte queste particolarità, dunque, non potrebbe ignorarle nessuno, a meno che non fosse folle, ed è chiaro che non potrebbe neppure colui che agisce: come si può ignorare se stessi? Si potrebbe ignorare ciò che si fa, come quando dicono che è loro sfuggito parlando[16] o che non sapevano che erano cose segrete, come fece Eschilo con i misteri[17]; oppure volendo fare una dimostrazione, che ha lasciato andare, come fece quello con la catapulta[18]. Si potrebbe credere anche che il proprio figlio sia un nemico, come fece Merope[19], e che la lancia appuntita sia invece smussata; oppure che una pietra

14. Si può intravedere in quest'affermazione aristotelica un tono polemico nei confronti della dottrina etica di Socrate: secondo quest'ultimo è l'ignoranza del bene a determinare il male e, quindi, la sua involontarietà; Aristotele invece può concordare solo con la prima parte del concetto socratico (e quindi riconoscere che l'ignoranza determina il male, cioè il vizio), ma non con la seconda, affermando la volontarietà del vizio.

15. L'espressione περὶ τί ἢ ἐν τίνι designa l'«oggetto» (persona o cosa) intorno a cui ruota l'azione (cfr. TRICOT, p. 125, n. 2).

I primi tre esempi successivamente elencati (rr. 8-11) concernono l'ignoranza del τί.

16. Si tratta di quello che è stato definito da BURNET (118-119) *locus vexatissimus*, segnalato da una *crux* nell'edizione di Bywater; nella traduzione si è tenuto conto della lezione seguita da TRICOT (p. 125, n. 3): λέγοντας e αὐτούς.

17. Per questa frase divenuta quasi proverbiale, cfr. PLATONE, *Resp.*, VIII, 563 c. Eschilo era stato accusato davanti all'Areopago di aver divulgato con le sue tragedie i segreti dei Misteri Eleusini; il poeta controbatté adducendo a sua difesa il fatto di ignorare la segretezza di quei riti (cfr. su questo particolare CLEMENTE ALESSANDRINO, *Strom.*, II, 60, 3).

18. Per scusarsi, ovviamente.

19. Nel perduto *Cresfonte* di Euripide (cfr. fr. 497 Nauck e ARISTOTELE, *Poet.*, 14, 1454 a 5): è un esempio d'ignoranza ἐν τίνι.

sia una pietra pomice[20]; ed uccidere facendo bere[21] a qualcuno⟩ una pozione per la sua salvezza; e volendo solo toccare, come fanno quelli che lottano con le braccia, si potrebbe colpire con forza[22]. Essendoci dunque ignoranza riguardo a tutte queste circostanze nell'ambito delle quali si svolge l'azione, colui che ne ignora qualcuna ha agito (come i più ritengono) involontariamente, e soprattutto nelle cose più importanti. E le più importanti nelle quali si svolge l'azione è opinione comune che siano ciò che si compie e lo scopo per cui si compie[23]. Essendo dunque definito involontario l'atto che è conforme ad un'ignoranza di tal genere, bisogna altresì che l'azione comporti dolore e pentimento.

3. Dato che è involontario ciò che si compie per costrizione ed a causa d'ignoranza, sarà comunemente ammesso che volontario è ciò il cui principio risiede nel soggetto, il quale conosce le circostanze particolari nelle quali l'azione si verifica.

Senza dubbio, infatti, non è corretto[24] dire che involontarie sono le cose compiute a causa di impulsività o di desiderio. Prima di tutto nessuno degli altri animali agirebbe volontariamente, e neppure i bambini[25]. E in secondo luogo: non

20. Quello della lancia e quello della pietra sono due esempi di ignoranza τίνι, ossia dello strumento. Riguardo alla pietra, è noto che la pomice è un minerale molto leggero: l'ignoranza della reale pesantezza, in questo caso, può determinare un danno a chi è stato colpito.

21. Al rigo 14 leggiamo (con BONITZ, *Index arist.*, 627 b 55) ποτίσας, anziché πίσας. Esempio d'ignoranza ἕνεκα τίνος.

22. Esempio d'ignoranza πῶς.

23. Il testo non è perspicuo: RAMSAUER e BURNET (p. 119) espungono le parole ἐν οἷς ἡ πρᾶξις; si è però preferito accogliere l'interpretazione di H. RICHARDS (*Aristotelica*, p. 6) che legge: ⟨ὅ⟩ καὶ οὗ ἕνεκα.

24. Secondo l'esegesi tradizionale l'espressione οὐ καλῶς λέγεται si riferirebbe a Platone, alludendo in particolare al IX libro delle *Leggi*, dove si trova una lunga dissertazione sui concetti di «volontario» e d'«involontario». Contro questa interpretazione GAUTHIER-JOLIF (II, 1, pp. 177-178) hanno sostenuto che Aristotele si riferirebbe ad una componente del teatro tragico di Eschilo: i suoi eroi si giustificano per le loro cattive azioni invocando spesso la costrizione subita (βία).

25. È questo il primo argomento della dimostrazione (per la cui scansione cfr. TRICOT, pp. 127 seg.) che non sono involontari gli atti derivati dal θυμός («impetuosità»; cfr. I, 1, 1094 a 2) e dall'ἐπιθυμία («desiderio»). Sul concetto di volontarietà nei bambini e negli animali, cfr. SAN TOMMASO (427, p. 122): *dicuntur* [scil. animali e bambini] *voluntarie operari non quia operentur ex voluntate, sed quia proprio motu sponte agunt* [«si dice che agiscono volontariamente non perché agiscono in conseguenza della volontà, ma perché si comportano spontaneamente, per moto proprio»].

compiamo forse volontariamente nessuna delle cose causate da desiderio ed impulsività, oppure compiamo volontariamente le azioni buone e involontariamente, invece, quelle turpi[26]? Oppure è ridicolo, essendo una sola la loro causa? Ma è senza dubbio assurdo definire involontarie le cose che si devono appetire; e si deve[27] adirarsi per alcune e desiderarne altre, come la salute e l'apprendimento. È anche opinione comune che le cose involontarie siano dolorose, mentre quelle conformi al desiderio, piacevoli[28]. Inoltre in che cosa differiscono, riguardo al fatto di essere involontarie, le cose sbagliate per calcolo o per impulsività?[29] Le une e le altre, infatti, sono da fuggire; e si ritiene che le affezioni irrazionali non 1111 b
siano meno umane, cosicché anche le azioni derivanti da impulsività e desiderio sono proprie dell'uomo. Assurdo è pertanto considerare queste azioni come involontarie.

4. Dopo aver determinato ciò che è volontario e ciò che è involontario, rimane da trattare la scelta[30]. È opinione comune che essa sia una cosa molto pertinente alla virtù e che, meglio delle azioni, determini un giudizio sui costumi ⟨di qualcuno⟩[31].

La scelta, dunque, è evidentemente una cosa volontaria, pur non essendo tuttavia la stessa cosa del volontario, bensì il volontario ha maggiore estensione. Di ciò che è volontario,

26. Secondo argomento: chi afferma che sono involontarie le azioni compiute per desiderio e impulsività limita tale concetto a quelle cattive, sostenendo che sono volontarie solo le azioni buone. Ma sappiamo, al contrario, che questi due tipi di azioni hanno origine dalla stessa causa (desiderio e impulsività) e che il bene viene compiuto quando il desiderio si fa guidare dalla ragione (esprimendosi nella forma della προαίρεσις).

27. Il dovere morale (δεῖ, r. 30) presuppone la volontarietà, che quindi non può essere negata dal desiderio (cfr. GAUTHIER-JOLIF, II, 1, p. 179).

28. Altro argomento: poiché le azioni compiute per desiderio ci causano piacere, esse sono volontarie.

29. Ultimo argomento: non sono volontarie soltanto le azioni che procedono dalla parte razionale dell'anima (κατὰ λογισμόν, r. 33), poiché di tutte (siano esse derivate dalla deliberazione o dovute alle passioni) siamo responsabili.

30. Perché l'atto morale è non solo volontario, ma anche dovuto a una scelta, ossia — con termine tecnico del linguaggio scolastico — è un *actus electivus*.

31. Cfr. *supra*, II, 3, 1105 a 26 segg.

infatti, partecipano anche i fanciulli e gli animali[32], mentre non partecipano della scelta; e gli atti immediati[33] li diciamo volontari, ma non conformi ad una scelta.

Coloro[34] che affermano che la scelta è desiderio, impulsività, volontà o una forma d'opinione, non sembrano farlo correttamente. Infatti la scelta non è cosa di cui partecipano gli esseri irrazionali, mentre lo sono il desiderio e l'impulsività. E l'intemperante agisce perché prova desiderio, ma non perché compie una scelta; la persona temperante, viceversa, agisce scegliendo e non spinta dal desiderio. Il desiderio poi può essere in contrasto con la scelta, ma un desiderio non può esserlo con un desiderio[35]. E ancora: il desiderio ha per oggetto una cosa piacevole o dolorosa, mentre la scelta non ha per oggetto né una cosa dolorosa né una cosa piacevole[36].

E ancor meno ⟨la scelta⟩ è impulsività, poiché è opinione comune che gli atti causati da impulsività non siano affatto conformi ad una scelta.

Tuttavia non è neppure volontà[37], anche se è evidentemente ad essa vicina: la scelta non concerne le cose impossibili, e chi dicesse di scegliere in rapporto a tali cose sarebbe ritenuto un insensato; la volontà invece ha per oggetto anche ciò che è impossibile, come l'immortalità. Inoltre la volontà

32. In quanto il principio delle loro azioni risiede in essi.

33. Come sono quelli compiuti dai bambini e dagli animali. Negli stessi termini, tutto nella natura è volontario, secondo Aristotele, poiché la natura è un principio di movimento (*Phys.*, I, 9, 192 b 21) e tutti gli esseri viventi tendono spontaneamente verso un fine.

34. Si tratta, probabilmente, di una formula di passaggio dialettico (cfr. BURNET, p. 123), senza un preciso riferimento a qualche particolare scuola di pensiero. Aristotele rifiuta l'identificazione della προαίρεσις («scelta») con le forme del desiderio (rr. 12-18 per l'ἐπιθυμία; rr. 18-19 per il θυμός; rr. 19-30 per la βούλησις) e con la δόξα (rr. 30-1112 a 13).

35. Non è possibile infatti desiderare una cosa e, contemporaneamente, non desiderarla.

36. Ma concerne il male ed il bene.

37. Con il termine «volontà» si è tradotto il greco βούλησις. Ma non si tratta della *voluntas* della terminologia scolastica (ossia dell'attività dell'anima razionale contenente in sé una facoltà desiderante distinta dalla facoltà desiderante irrazionale); al contrario, la βούλησις è un moto della parte desiderante dell'anima (τὸ ὀρεκτικόν, la parte irrazionale; cfr. I, 13, 1102 b 13-1103 a 3; *De An.*, III, 9, 432 b 3-7) obbediente a ciò che la ragione comanda. In questo senso dunque la βούλησις è un'ὄρεξις λογιστική (cfr. *Rhet.*, I, 10, 1369 a 2), ossia un «desiderio capace di seguire la ragione» (si vedano in proposito GAUTHIER-JOLIF, II, 1, p. 192 segg.).

verte anche intorno alle cose che non si potrebbero affatto compiere da soli: per esempio che vinca un certo attore o un certo atleta. Al contrario, nessuno sceglie tali cose, ma quante crede che potrebbero realizzarsi grazie ai propri mezzi. Inoltre la volontà s'incentra piuttosto sul fine, mentre la scelta verte sui mezzi che al fine conducono: per esempio essere sani è una cosa che vogliamo e scegliamo i mezzi con i quali lo saremo; e diciamo che «vogliamo» essere felici, mentre non conviene dire «scegliamo». Detto in breve: la scelta sembra vertere intorno alle cose che sono in nostro potere[38].

Pertanto la scelta non potrebbe essere neppure un'opinione, poiché si ritiene che l'opinione abbia a che fare con ogni oggetto e con le cose eterne ed impossibili per niente meno che con quelle che sono in nostro potere; inoltre l'opinione si distingue per il falso ed il vero, non per il male ed il bene, la scelta invece soprattutto per questi ultimi aspetti[39]. Nessuno, dunque, afferma di certo che la scelta s'identifica con l'opinione in generale, ma neppure con un particolare tipo d'opinione. È infatti scegliendo le cose buone o quelle cattive che veniamo connotati da una certa qualità morale, mentre non lo siamo con l'avere un'opinione. E mentre scegliamo di prendere o di evitare un bene o un male, ci formiamo invece un'opinione sulla natura di una cosa, sulla persona a cui giovi o sul modo; ma non concepiamo affatto l'opinione di prendere o di fuggire quella cosa. Inoltre la scelta viene lodata per il fatto di essere una scelta di ciò che si deve, piuttosto che[40] per essere in una condizione di rettitudine, mentre l'opinione perché si trova in una situazione di verità. E scegliamo le cose che sappiamo essere sicuramente buone, mentre concepiamo un'opinione sulle cose che non sappiamo del tutto. Infine si

38. Ossia i mezzi, mentre non lo sono del tutto i fini.

39. Cfr. SAN TOMMASO (449, p. 127): *ea quae diversis differentiis dividuntur, differunt, non sunt idem.* [«le cose che sono separate da differenze varie, differiscono, non sono la stessa cosa»]. E la δόξα («opinione»), *quia pertinet ad vim cognitivam* [«poiché è pertinente alla capacità cognitiva»], è vera o falsa, mentre la προαίρεσις («scelta»), *quia pertinet ad vim appetitivam* [«poiché è pertinente alla capacità appetitiva»], è buona o cattiva.

40. L'espressione μᾶλλον ἢ (r. 6) ha valore comparativo, come sostiene Ross, seguito da Tricot (mentre Rackham pone una virgola dopo μᾶλλον, facendo dell'espressione τῷ ὀρθῶς un equivalente (ἢ) del precedente τῷ εἶναι οὗ δεῖ).

ammette comunemente che non sono gli stessi uomini a compiere le migliori scelte e ad avere le migliori opinioni: alcuni hanno un'opinione migliore, ma a causa della loro malvagità scelgono ciò che non devono.

Che l'opinione preceda la scelta oppure la segua[41], non ha nessuna importanza: non è questo che indaghiamo, bensì se la scelta si identifichi con una forma d'opinione. Qual è allora la natura[42] della scelta o qual è la sua specie[43], dato che non è nessuna delle cose appena dette? È evidente, certo, che si tratta di volontario, ma non tutto ciò che è volontario è determinato da scelta. Non è forse ciò su cui si esercita una pre-deliberazione? Perché la scelta si accompagna alla ragione e alla riflessione. Ed anche il suo nome sembra significare che è una cosa che si sceglie prima delle altre[44].

5. Ma si delibera forse in merito ad ogni cosa e tutto è oggetto di deliberazione[45] oppure riguardo a certe cose non esiste deliberazione? Bisogna senza dubbio definire oggetto di deliberazione non ciò su cui potrebbe deliberare uno sciocco o un folle, ma le cose sulle quali potrebbe deliberare l'uomo dotato di senno. Nessuno delibera dunque sulle cose eterne[46], per esempio sull'universo o sull'incommensurabilità della diagonale e del lato ⟨del quadrato⟩[47]. Ma neppure sulle cose che sono in movimento e che sempre in modo conforme a se stesse si producono sia per necessità sia per natura o per qualche altra causa, come i solstizi e il sorgere degli astri; né sulle cose ora in un modo ora in un altro, come la siccità e le

41. Cfr. *infra*, 5, 1113 a 2-12, dove si dice che la scelta è preceduta dalla deliberazione (la δόξα di *Eth. Eud.*, II, 10, 1228 b 9).

42. Siamo nell'àmbito del genere.

43. Siamo nell'àmbito della differenza specifica.

44. Al prefisso πρό di προαίρεσις bisogna dunque attribuire un valore temporale, in connessione col senso etimologico del termine: πρὸ ἑτέρων αἱρετόν (r. 16).

45. Lo studio della deliberazione (βουλή, βούλευσις, τὸ βουλεύεσθαι) e del suo campo d'azione sarà l'oggetto del presente capitolo. Cfr. *Eth. Eud.*, II, 10, 1226 a 17-1226 b 9.

46. *Quae semper sunt et sine motu* [«Quelle che sono sempre e senza movimento»] è il commento di San Tommaso (460, p. 130). Sul carattere eterno e immutabile dell'universo, cfr. *De Coelo*, I, 10, 280 a 21-23; II, 4, 296 a 33.

47. Sull'esempio dell'incommensurabilità, cfr. *Metaph.*, I, 2, 983 a 16. Anche le realtà matematiche sono eterne ed immutabili (cfr. *De gen. anim.*, II, 6, 742 b 26-28).

piogge; né su quelle che derivano dal caso, come la scoperta di un tesoro[48]. Ma neppure su tutte le cose umane: per esempio nessuno tra i Lacedemoni delibera su come gli Sciti potrebbero essere governati nel modo migliore. Infatti nulla di tutto questo potrebbe avvenire a causa nostra. Invece deliberiamo su ciò che è in nostro potere e che si può compiere: e questo è quello che resta. Si ritiene comunemente che siano cause la natura, la necessità e la sorte ed inoltre l'intelligenza e tutto ciò che si realizza per mezzo dell'uomo. E gli uomini deliberano ciascuno sulle cose che possono compiere per mezzo di se stessi.

Anche riguardo alle scienze rigorose ed autosufficienti[49] 1112 b
non esiste deliberazione, per esempio sulle lettere dell'alfabeto (infatti non siamo incerti su come bisogna scriverle); ma deliberiamo su tutte le cose che accadono grazie a noi e non sempre nello stesso modo: per esempio su quelle relative alla medicina e agli affari, e sull'arte di pilotare la nave più che sulla ginnastica, quanto meno l'arte della navigazione risulta definita con rigore, e similmente anche per il resto, ma nell'ambito delle arti più che in quello delle scienze: intorno a quelle siamo più incerti. La deliberazione si ha nelle cose ⟨che accadono⟩ per lo più[50], quelle sulla cui riuscita non esiste certezza e quelle in cui c'è un elemento d'indeterminatezza; per le cose importanti poniamo al nostro fianco dei consiglieri, diffidando di noi stessi come incapaci a decidere.

Deliberiamo poi non sui fini, ma sui mezzi che ai fini conducono. Infatti il medico non delibera se otterrà la guarigione, né il retore se persuaderà né il politico se farà buone leggi, e nessuno neppure sul fine delle altre attività. Ma dopo che

48. Le condizioni atmosferiche, come sottolinea TRICOT (p. 133, n. 3), sono accidenti che derivano ἀπὸ ταὐτομάτου, mentre la scoperta di un tesoro avviene ἀπὸ τύχης. È in *Phys.*, II, 4-6 che ARISTOTELE distingue la fortuità (τὸ αὐτόματον) il cui àmbito è soprattutto il mondo della natura, dalla sorte (la τύχη) che ha luogo soprattutto nelle cose umane (ma cfr. II, 3, 1105 a 23).

49. In *Anal. post.*, I, 27, 87 a 31-37 ARISTOTELE enumera le condizioni per le quali una scienza è ἀκριβεστέρα e προτέρα (cfr. anche *Metaph.*, I, 2, 982 a 26). Quanto ad αὐτάρκης, una scienza è *ita scilicet, quod effectus operis non dependet ex eventu alicuius extrinseci* [«così, evidentemente, perché il risultato dell'opera non dipende dal verificarsi qualcosa di esterno»] (SAN TOMMASO, 467, p. 131).

50. Su ὡς ἐπὶ τὸ πολύ cfr. I, 1094 b 21 e nota.

ciascuno si è prefisso il fine, indagano come e con quali mezzi esso verrà realizzato; e quando sia evidente che si può realizzare mediante più mezzi, essi indagano con quale sia possibile nel modo più facile e più bello; se invece con un solo mezzo, come si realizzerà grazie a quello e quel mezzo tramite quale altro, finché giungano alla causa prima, che nell'ordine della scoperta è l'ultima.

Infatti colui che delibera sembra procedere nella ricerca e nell'analisi nel modo suddetto, come nella ⟨costruzione di una⟩ figura geometrica[51] (ma è evidente che non ogni ricerca è una deliberazione, come nel caso delle ricerche matematiche, mentre ogni deliberazione è una ricerca), e ciò che viene ultimo nell'analisi sembra essere primo nell'ordine della generazione[52]. E qualora si incontri una cosa impossibile, si rinuncia: per esempio se c'è bisogno di denaro e il denaro non c'è e non è possibile procurarselo; ma se appare con evidenza che è una cosa possibile, ci si accinge a compierla.

E possibili sono le cose che potranno divenire grazie a noi: le cose che divengono grazie agli amici in qualche modo divengono grazie a noi, poiché in noi risiede il principio.

E talora si ricercano gli strumenti, talora l'uso di essi; ugualmente anche negli altri àmbiti: talora si ricerca il mezzo talora come servirsene, ossia con quale mezzo[53].

Sembra dunque, come si è detto, che l'uomo sia il principio

51. In greco: διάγραμμα. Sul significato di questo termine cfr. *Anal. pr.*, I, 24, 41 b 14; *De Soph. El.*, 16, 175 a 27; inoltre BONITZ, *Ind. arist.*, 178 a 3.

52. Il procedimento della deliberazione (che concerne non i fini, ma i mezzi) è identico a quello della costruzione di una figura geometrica per via analitica (è in *Metaph.*, IX, 9, 1051 a 21-33 che ARISTOTELE ne presenta un esempio significativo, a proposito del triangolo). Così è anche nel caso della deliberazione: se il fine che ci siamo proposti non è realizzabile con un solo mezzo, occorre via via considerare qual è il mezzo che produce il fine, finché non si giunge a un mezzo che costituisce la «causa prima» (τὸ πρῶτον αἴτιον, r. 19) ontologicamente (ma ultima cronologicamente). Un esempio di questo procedimento applicato alla medicina si ha in *Metaph.*, VII, 7, 1032 b 6-30.

53. Al rigo 30 δι' οὗ designa lo strumento e πῶς (rafforzato da διὰ τίνος [r. 31] è il modo di utilizzarlo (così secondo TRICOT, p. 136, n. 5, che a sua volta segue Burnet). Il passo ha però suscitato un'ampia discussione; effettivamente l'espressione ἢ διὰ τίνος costituisce una difficoltà: o è una ripetizione del primo termine oppure, attribuendo ad ἢ un valore inclusivo, equivale a πῶς ed elimina ogni alternativa (per questo Münscher e Susemihl, seguiti da Gauthier-Jolif, hanno proposto l'emendamento di ἢ in δὴ).

delle azioni; la deliberazione verte sulle cose da lui realizzabili e le nostre azioni tendono a fini diversi ⟨da sé⟩. Il fine non potrebbe infatti essere oggetto di deliberazione, bensì potrebbero esserlo i mezzi che ai fini conducono; dunque neppure ciò che è particolare: per esempio, se questo qui è un pane o se 1113 a
è stato cotto come si deve; tali cose infatti rientrano nell'ambito della sensazione. E se delibereremo sempre, procederemo all'infinito.

Ciò che si delibera e ciò che si sceglie sono la stessa cosa, a parte il fatto che ciò che è scelto è stato già determinato, poiché ciò che è stato giudicato in seguito alla deliberazione è anche scelto. Ognuno infatti smette di cercare come agirà, quando abbia ricondotto il principio a sé, cioè alla componente dominante di sé, poiché questa componente è quella che sceglie[54]. Questo è chiaro anche dalle costituzioni antiche che Omero rappresentava: i re annunciavano al popolo ciò che avevano scelto[55].

Poiché dunque, tra le cose che sono in nostro potere, ciò che si sceglie è una cosa appetita sulla quale si è deliberato, anche la scelta sarà un appetito deliberativo di cose in nostro dominio: dopo avere giudicato sulla base di una deliberazione, in conformità con la deliberazione concepiamo l'appetito.

La scelta dunque resti trattata per sommi capi, ⟨avendo stabilito⟩ sia quali sono i suoi oggetti sia che verte sui mezzi che conducono ai fini.

6. Che la volontà[56] concerna un fine è stato detto[57], però ad alcuni sembra che il suo oggetto sia il bene[58], ad altri invece ciò che appare essere il bene.

54. L'uomo è il principio delle sue stesse azioni ed è questo il fondamento della morale. Ma più esattamente (καί, r. 6) è la parte dominante (τὸ ἡγούμενον) dell'uomo, il suo νοῦς («intelletto»), ad operare la scelta tra più possibilità dopo la deliberazione.

55. In chiave simbolica i re, in quanto classe dominante, rappresentano l'intelletto, il popolo, invece, in quanto è la componente sociale assoggettata, la parte desiderante.

56. Dopo la trattazione della προαίρεσις («scelta»), che è *appetitus mediorum* [«appetito dei mezzi»], si passa ora alla βούλησις, che è *appetitus finis* [«appetito del fine«].

57. Cfr. *supra*, 4, 1111 b 26-30.

58. Secondo PLATONE, *Gorgia*, 466 e (ma cfr. anche *Carmide*, 167 e; *Menone*, 78 a; *Simposio*, 205 a).

Ma per coloro che affermano che l'oggetto della volontà è il bene, ne consegue che oggetto della volontà non sia ciò che vuole colui che sceglie in modo ingiusto (se infatti fosse oggetto della volontà sarebbe anche un bene, mentre era un male nel caso supposto); per coloro che invece sostengono che oggetto della volontà sia il bene apparente, ne consegue che non esiste un oggetto della volontà per natura, ma che tale è ciò che sembra ad ogni individuo[59]; e ad uno sembra una cosa, ad un altro un'altra: anche cose opposte ⟨tra loro⟩, se si desse il caso. Se dunque queste posizioni non soddisfano, bisogna forse dire che oggetto della volontà in senso assoluto e secondo verità è il bene, ma che relativamente a ciascuno è ciò che appare ⟨come bene⟩? E per l'uomo virtuoso, dunque, è il vero bene, per l'uomo malvagio invece qualunque cosa, proprio come riguardo al corpo per coloro che stanno bene sono salubri le cose veramente tali, mentre per i malati, altre, ed in modo simile per le cose amare e dolci e calde e pesanti e ciascuna delle altre: il virtuoso giudica ciascuna cosa rettamente ed in ciascuna cosa gli si manifesta il vero. Secondo ciascuna disposizione, infatti, ci sono cose belle e piacevoli appropriate e senza dubbio il virtuoso eccelle di gran lunga per il fatto che vede il vero in tutte le cose, come se di quelle fosse una regola ed una misura[60].

Nella maggior parte degli uomini l'errore sembra che nasca a causa del piacere, poiché esso, pur non essendolo,
1113 b appare[61] un bene. Pertanto essi scelgono il piacere come se fosse un bene, mentre fuggono il dolore come se fosse un male.

59. Come osserva ZANATTA (vol. I, p. 465, n. 5), se si vuole non ciò che è realmente il bene, ma ciò che è apparentemente il bene, allora la volontà non ha un oggetto proprio e può volere anche cose contraddittorie. Sulla tesi della relatività del bene, cfr. V, 11, 1136 b 7 e *Rhet.*, I, 10, 1369 a 3-4.

60. Secondo quanto suggerisce TRICOT (p. 139, n. 2), può trattarsi di un'allusione alla celebre massima di Protagora sull'uomo come misura delle cose (cfr. PLATONE, *Theet.*, 152 a, 160 d, ecc.). Una critica a questa dottrina è svolta da ARISTOTELE anche in *Metaph.*, IV, 5 1009 a 6-1011 a 2 e, in particolare, in 1010 b 1-10.

61. Cfr. *Metaph.*, XII, 7, 1072 a 27; *De motu an.*, 6, 700 b 28; *Eth. Eud.*, VII, 1235 b 25-28.

7. Essendo dunque il fine oggetto della volontà ed essendo invece oggetto di deliberazione e di scelta i mezzi che al fine conducono, le azioni riguardanti questi ultimi saranno conformi ad una scelta e volontarie. Le attività delle virtù riguardano questi mezzi. Da noi pertanto dipendono sia la virtù[62] sia, ugualmente, il vizio. Infatti nelle cose nelle quali l'agire dipende da noi, dipende da noi anche il non agire e quelle nelle quali sta in noi dire di no, sta in noi anche dire di sì; conseguentemente, se compiere una cosa che è bella dipende da noi, dipenderà da noi anche non compiere una cosa che è turpe, e se non compiere una cosa che è bella dipenderà da noi, dipenderà da noi anche compierne una che è turpe. Ma se sta in noi compiere le cose belle e quelle turpi, e similmente anche il non compierle, e se questo è — come dicevamo[63] — l'essere buoni e cattivi, dipenderà dunque da noi essere virtuosi e viziosi[64].

Il detto che «nessuno è volontariamente cattivo, né felice contro la propria volontà»[65] sembra falso da un lato, ma vero dall'altro: contro la sua volontà nessuno è felice, ma al contrario la malvagità è una cosa volontaria. Oppure bisogna discordare con quello che si è detto[66] e affermare che l'uomo non è né principio né genitore delle sue azioni, come lo è dei figli. Ma se questo risulta evidente e non possiamo ricondurre ⟨le nostre azioni⟩ a principi diversi da quelli che sono in noi, allora anche le cose i cui principi sono in noi dipendono da noi e sono volontarie.

62. Dato che le azioni tendenti a realizzare i mezzi sono volontarie, e che è la virtù a realizzare quei mezzi, ne consegue che la virtù è volontaria (cfr. TRICOT, p. 140, n. 1).

63. L'imperfetto ἦν è usato frequentemente da Aristotele in riferimento ad una precedente affermazione ed è perciò da intendersi nel senso di «dicevamo» (cfr. BONITZ, *Ind. arist.*, 220 a 45).

64. Il costrutto dell'infinito accompagnato da un nome al dativo (come nella proposizione delle rr. 12-13: τὸ ἀγαθοῖς καὶ κακοῖς εἶναι... τὸ ἐπιεικέσι καὶ φαύλοις εἶναι) *significat notionem substantialem* [«denota il concetto sostanziale»] (BONITZ, *Ind. arist.*, 221 a 34).

65. È sconosciuto l'autore di questo verso (si vedano in proposito GAUTHIER-JOLIF, II, 1, p. 213), con il quale Aristotele allude alla dottrina socratica della virtù-scienza, ossia dell'involontarietà del male, che sarebbe dovuto ad ignoranza. Nel seguito dell'argomentazione sarà dimostrato come virtù e vizio debbano esser considerati nello stesso modo, e cioè entrambi volontari o entrambi involontari.

66. In particolare, cfr. *supra*, 5, 1112 b 28, 31-32.

A favore di queste affermazioni testimoniano i singoli individui nell'ambito del privato ed anche i legislatori[67]: essi castigano e puniscono coloro che compiono cose malvagie, ossia quanti ⟨abbiano agito⟩ non per una costrizione o per un'ignoranza della quale essi non sono colpevoli, mentre rendono onore a coloro che compiono buone azioni, con l'intenzione di incoraggiare questi ultimi e di scoraggiare gli altri. Tuttavia nessuno ci spinge a compiere le cose che non dipendono da noi e non sono volontarie, ritenendo che non vale a nulla persuadere a non avere caldo, a non avere freddo, a non avere fame o qualcun'altra di tali sensazioni, poiché non le proveremo per niente di meno.

E infatti ⟨i legislatori⟩ puniscono anche per lo stesso ignorare, qualora uno della propria ignoranza sia ritenuto colpevole; per esempio, per gli ubriachi le pene sono doppie[68], poiché il principio risiede in loro: del non ubriacarsi si è padroni e l'ubriacarsi è causa dell'ignoranza. E si puniscono anche coloro che ignorano qualcuna delle norme contenute nelle leggi, norme che bisogna conoscere e che non sono difficili; ed ugualmente anche in tutti gli altri casi nei quali si crede di dover attribuire a noncuranza l'essere ignoranti, nella convinzione che dipenda dagli uomini non esserlo: essi sono padroni del prendersi cura di questo.

Ma forse una persona siffatta non è in grado di curarsene. Eppure proprio gli uomini sono responsabili dell'essere in quelle condizioni, vivendo in modo trascurato; e dell'essere ingiusti o incontinenti, compiendo cattive azioni gli uni, trascorrendo la vita tra bevute ed occupazioni di tal genere gli altri: sono le attività relative alle azioni particolari che li hanno resi come sono. E questo risulta chiaro guardando a coloro che si esercitano per una gara o per una qualunque azione: essi trascorrono il loro tempo esercitandosi.

Pertanto l'ignorare che le disposizioni nascono compiendo delle attività riguardo ad ogni singola cosa è proprio di una

67. Cfr. I, 13, 1102 a 7 segg.

68. Cfr. IX, 6, 1167 a 32; *Pol.*, II, 12, 1274 b 18-23 e *Rhet.*, II, 25, 1402 b 9-12 (dove si riferisce che Pittaco, il tiranno di Mitilene, promulgò una legge di questo genere sull'ubriachezza).

persona del tutto ottusa[69]. Inoltre è assurdo che colui che è ingiusto non voglia essere ingiusto o colui che agisce da incontinente, incontinente. Se dunque un uomo compie, senza trovarsi in una condizione d'ignoranza, cose in conseguenza delle quali risulterà ingiusto, egli sarà ingiusto volontariamente[70] e di certo non cesserà di essere ingiusto né sarà giusto qualora lo voglia. Neppure chi è malato infatti diventerà sano; e se è malato perché vive smodatamente e disobbedisce ai medici, lo è volontariamente. All'inizio gli sarebbe stato possibile non essere malato, ma essendosi trascurato, non più, come neppure per colui che ha scagliato una pietra lo è più riprenderla; tuttavia dipendeva da quello scagliarla, poiché in lui risiedeva il principio. Così anche per l'ingiusto e per l'incontinente sarebbe stato possibile all'inizio non divenire tali, e dunque lo sono volontariamente; ma essendolo divenuti non è più possibile per loro non esserlo[71].

Volontari non sono soltanto i vizi dell'anima, ma per alcuni uomini, che facciamo anche oggetto del nostro rimprovero, anche quelli del corpo: coloro che sono brutti per conformazione naturale nessuno li biasima, mentre si rimproverano quelli che lo sono per mancanza di ginnastica e per trascuratezza. Similmente anche riguardo alla debolezza e alla menomazione: nessuno potrebbe rimproverare chi è cieco per natura o in conseguenza di una malattia o di una ferita, ma piuttosto ne avrebbe compassione; invece ciascuno biasimerà colui che lo è per ubriachezza o per un'altra forma d'incontinenza. Tra i vizi concernenti il corpo, dunque, quelli che dipendono da noi vengono riprovati, mentre non lo sono

69. Aristotele insiste sul concetto della ἕξις (ed è noto che virtù e vizio sono, appunto, disposizioni) che sorge col ripetere abitualmente una certa azione e che, prodottasi, spinge l'individuo a una condotta ad essa conforme.

70. Chiarificatore il commento di SAN TOMMASO (512, p. 145): *si aliquis vult aliquam causam ex qua scit sequi talem effectum, consequens est quod velit illum effectum* [«se qualcuno vuole una causa dalla quale sa che seguirà un effetto di tal genere, ne consegue che costui vuole quell'effetto»].

71. In quest'affermazione si evidenzia bene un concetto di fondo della morale greca antitetico all'etica cristiana: l'impossibilità di ogni conversione (su questo rilievo si vedano P. MESNARD, *La morale d'Aristote*, Algeri, 1942, pp. 241 segg. e GAUTHIER-JOLIF, II, 1, pp. 244 seg.).

quelli che non dipendono da noi. Se è così, anche negli altri casi dipenderanno da noi i vizi biasimati.

Se si obiettasse che tutti mirano a ciò che appare bene, ma che non sono padroni di ciò che appare[72] loro come tale e che 1114 b anzi quale ciascuno sia, tale gli appare anche il fine; se dunque ciascuno è in qualche modo causa per se stesso della propria disposizione, in qualche modo egli sarà causa anche di quell'apparire; altrimenti nessuno è causa per se stesso del compiere cattive azioni, ma compie quelle azioni per ignoranza del fine, credendo che grazie a quelle gli proverrà il massimo bene; e l'aspirazione al fine non è una scelta personale, ma bisogna essere nati possedendo, per così dire, una vista per mezzo della quale si giudicherà bene e si sceglierà ciò che è il vero bene[73]; ed è ben dotato per natura chi per natura ha avuto una buona disposizione: è la cosa più grande e più bella e che non è possibile né ricevere né imparare da un altro, ma tale quale si è ricevuta nascendo si possiederà; e il fatto di essere per natura dotati felicemente e nobilmente in questo, costituirà la perfetta e vera buona natura. Se dunque questo è vero, perché proprio la virtù, piuttosto che il vizio, sarà cosa volontaria?[74] Per entrambi nello stesso modo, infatti, sia per l'uomo buono che per l'uomo malvagio, il fine appare ed è posto o per natura o in qualunque modo si voglia, e in ogni caso entrambi compiono tutte le altre azioni riferendole a quello.

72. La frase τῆς δὲ φαντασίας οὐ κύριοι (dove φαντασία non può intendersi come «immaginazione») nella sua concisione equivale a οὐκ εἰσὶ κύριοι τοῦ φαίνεσθαί τι ἀγαθόν, come esplicita il Bonitz (*Ind. arist.*, 811 a 56). Cfr. in proposito San Tommaso (516, p. 147-148: ...*quod non est in potestate nostra quod hoc videatur vel appareat nobis bonum* [... non è in nostro potere il fatto che questa cosa ci sembri o ci appaia buona»]).

73. Tutto si risolverebbe, in questo modo, in una questione di temperamento ed il bene sarebbe innato (φύσει). Aristotele però non ammette una tale dottrina, della quale mostrerà le conseguenze (cfr. *infra*, r. 12, τὰ δὲ ταῦτ'). Tuttavia, egli non respingerà la necessità dell'εὐφυΐα («buona natura») (per cui cfr. *Top.*, VIII, 14, 163 b 15), pur rifiutando di eliminare il valore della ragione e della volontà nella formazione della ἕξις («disposizione»).

74. Ancora un accenno polemico alla concezione socratica della virtù-scienza: se tutto il comportamento morale si risolve in una questione di εὐφυΐα, la virtù non è più volontaria di quanto lo sia il vizio; per cui, seguendo la tesi socratica, bisognerebbe sostenere non solo che «nessuno è cattivo volontariamente», ma anche che «nessuno volontariamente è buono».

Perciò sia ammettendo che il fine, quale esso sia, non appaia a ciascuno per natura, ma in una certa misura dipenda anche dall'individuo; sia ammettendo che il fine sia una cosa naturale e la virtù, per il fatto che il virtuoso compie volontariamente le altre cose, una cosa volontaria, per niente meno anche il vizio sarà volontario; nello stesso modo ⟨che per il virtuoso⟩, infatti, è in potere del malvagio l'essere causa egli stesso nelle sue azioni, anche se non nel fine.

Se dunque, come abbiamo detto, le virtù sono volontarie (ed infatti in una qualche misura siamo concausa delle nostre disposizioni e per il fatto di essere in un certo qual modo ci poniamo il fine che è tale), anche i vizi saranno volontari: la situazione è simile. Ma le azioni e le disposizioni non sono 1114 b 30
volontarie nello stesso modo, poiché delle azioni siamo padroni dall'inizio alla fine, essendo a conoscenza dei singoli particolari, mentre per le disposizioni siamo padroni dell'inizio e non ci è nota nei particolari la conseguenza, come nel 1115 a
caso delle malattie. Ma poiché dipendeva da noi servirsene in un modo o in un altro, per questo motivo sono volontarie[75].

8. Per quanto riguarda le virtù in generale, abbiamo trattato 1114 b 26
il loro genere a grandi linee, affermando che sono delle vie di mezzo e delle disposizioni; che di per sé ci rendono capaci di compiere le azioni dalle quali esse sono generate; e così come prescrive la retta regola[76]; che dipendono da noi e sono volontarie.

9. Riprendendo la trattazione di ogni singola virtù[77], di- 1115 a 4
ciamo quale sia la natura di ciascuna, quali oggetti concerna e come; contemporaneamente risulterà chiaro anche quante sono.

75. Si è inserito qui il passo 1114 b 30-1115 a 3, che risulta fuori luogo alla fine del capitolo 8, seguendo Tricot (p. 146).

76. La frase καὶ οὕτως... προστάξῃ (rr. 29-30) trova una migliore collocazione (anziché alla fine di tutto il periodo) dopo γίγνονται (secondo l'indicazione del Richards, *Aristotelica*, p. 7, accolta anche da Rackham, Ramsauer e Gauthier-Jolif).

77. Ha qui inizio, e si protrarrà fino al termine del V libro, una penetrante analisi delle diverse virtù morali, pur con qualche difetto di rigore nella classificazione (si veda in proposito L. Robin, *Arist.*, p. 235).

Prima di tutto parliamo del coraggio. Che dunque il coraggio sia una via di mezzo nell'ambito della paura e dell'ardimento, già è risultato evidente; è chiaro che temiamo le cose paurose e queste sono, per dirlo semplicemente, dei mali; perciò si definisce la paura anche come «attesa di un male»[78]. Abbiamo paura, dunque, di tutti i mali: per esempio del disonore, della povertà, della malattia, della mancanza d'amici, della morte; ma non si ritiene che l'uomo si definisca coraggioso in rapporto a tutti: alcuni mali bisogna temerli ed è bello farlo, mentre il non farlo è turpe, come per il disonore[79]. Colui che infatti lo teme, è un uomo onesto e pudico, mentre colui che non lo teme è sfacciato. Da alcuni viene definito coraggioso per metafora, poiché possiede qualcosa di simile al coraggio; infatti neppure il coraggioso ha paura. Non bisogna senza dubbio temere la povertà, né la malattia e neppure, in generale, tutti quei mali che non dipendono dal vizio né dall'individuo. Ma neppure colui che non ha paura riguardo a questi è coraggioso (anche costui lo definiamo coraggioso per somiglianza), poiché alcuni che sono vili nei pericoli di guerra, sono nondimeno generosi e di fronte alla perdita dei loro averi si comportano coraggiosamente. Pertanto non si è vili neppure se si teme l'oltraggio nei confronti dei figli o della moglie oppure l'invidia[80] o uno dei mali di tal genere; né si è coraggiosi se si ha ardimento essendo sul punto di venire fustigati[81]. A quali circostanze spaventose, dunque, si rapporta il coraggioso? Forse alle più grandi? Nessuno infatti riesce a sopportare meglio ⟨di lui⟩ le cose terribili. Ma la cosa più spaventosa è la morte, poiché essa è un punto terminale e per chi è morto non c'è più nessuna cosa né buona né cattiva, secondo l'opinione comune. Tuttavia si riconoscerà che non si è

78. Per questa definizione, cfr. PLATONE, *Protagora*, 358 d e, soprattutto, *Lachete*, 198 b. Sul coraggio in generale, cfr. *Rhet.*, II, 5.

79. L'ἀδοξία è il «disprezzo pubblico», la perdita della reputazione. Cfr. PLATONE, *Leggi*, I, 646 e, e *supra*, II, 7, 1108 a 30; *infra*, IV, 10, 1125 b 10-34.

80. Nonostante l'allettante proposta di BURNET (p. 141: φόνον anziché φθόνον al r. 23), il parallelo passo dell'*Etica Eudemea* (III, 1, 1229 a 38) ci fa propendere per la lezione accolta.

81. Perché la fustigazione non è un pericolo mortale ed Aristotele pone coraggio e viltà in relazione, appunto, con la perdita della vita.

coraggiosi in rapporto alla morte in ogni circostanza, come nel mare o nelle malattie. In quali, allora? Forse in quelle più belle? Tali sono le morti in guerra, poiché avvengono nel pericolo più grande e più bello. Queste considerazioni sono confermate anche dagli onori che si ottengono nelle città e presso i monarchi.

In senso proprio, dunque, si dirà coraggioso colui che non ha paura di fronte ad una morte bella ed a quei pericoli che, essendo imminenti, comportano la morte; e tali sono, in special modo, le circostanze di guerra. Nondimeno anche nel mare e nelle malattie il coraggioso non ha paura; ma non così 1115 b
come i marinai: quelli[82] hanno abbandonato ogni speranza di salvezza e disprezzano una morte di tal genere, mentre questi sono speranzosi grazie alla loro esperienza. E nello stesso tempo[83] si comportano virilmente nelle situazioni in cui è possibile dar prova di valore[84] o è bello morire. Ma in tali sciagure[85] non sussiste né l'una né l'altra condizione.

10. Ciò che fa paura non s'identifica per tutti con la stessa cosa, ma diciamo che esiste qualcosa che va oltre le forze umane e che, dunque, è spaventoso per ogni uomo che almeno sia sano di mente. Le cose adeguate alla sopportazione umana differiscono in grandezza, cioè per il più e per il meno; ugualmente anche quelle che ispirano coraggio. L'uomo coraggioso, dunque, è inattaccabile dal timore per quanto può esserlo un uomo. Pertanto egli avrà paura anche di cose siffatte, ma in vista del bello le affronterà nel modo che conviene e come detta la ragione, poiché questo è il fine della virtù. È possibile poi temere queste cose più e meno, e inoltre teme-

82. Cioè οἱ μὴ θαλάττιοι, come suggerisce TRICOT (p. 149, n. 3).

83. È un'altra forma secondaria di coraggio. Cfr. SAN TOMMASO (542, p. 153): *[A.] ostendit quod non solum fortitudo est principaliter circa timorem mortis, sed etiam circa audacias talium periculorum* [«[A.] mostra che la forza d'animo non soltanto concerne principalmente il timore della morte, ma anche le forme d'audacia verso tali pericoli»].

Sul valore di ἅμα δέ (r. 4) cfr. BONITZ, *Ind. arist.*, 37 a 6: si tratta di un segnale di collegamento di un'argomentazione con quella precedente.

84. Il termine ἀλκή esprime il valore che il soldato mostra nella «difesa» nei confronti del nemico.

85. S'intende, in mare o nella malattia.

re cose non spaventose come se lo fossero. Degli errori che insorgono, uno nasce perché si teme ciò che non si deve, un altro perché non si teme come si deve, un altro perché non si teme quando si deve, o qualcos'altro del genere; similmente anche per le cose che ispirano ardimento.

Dunque colui che affronta e teme ciò che si deve e per il motivo per cui si deve e come e quando si deve, e che ugualmente prova ardimento, è coraggioso: il coraggioso infatti patisce ed agisce se ne vale la pena e come richiede la ragione. Il fine di ogni attività è ciò che è conforme alla disposizione ⟨del carattere⟩; anche per il coraggioso, dunque. Ed il coraggio è una cosa bella[86]. Tale è pertanto anche il suo fine, poiché ogni cosa è definita dal fine. In vista del bello allora l'uomo coraggioso sopporta e compie le azioni conformi al coraggio.

Tra coloro che eccedono, chi lo fa per mancanza di paura non ha nome (abbiamo già affermato[87] che molti vizi non hanno nome), ma potrebbe trattarsi di un folle o di un insensibile al dolore, se non avesse paura di nulla, né di un terremoto né delle onde, come si dice dei Celti[88]; e colui che invece eccede nell'avere ardimento riguardo alle cose spaventose, è temerario. È opinione comune che il temerario sia anche millantatore e simulatore di coraggio; e il modo in cui il coraggioso si pone di fronte alle cose spaventose, il temerario vuol farlo apparire; e nelle situazioni in cui può, lo imita. Anche per questo motivo la maggior parte degli uomini di questo genere sono dei vili che fanno i coraggiosi: in queste circostanze[89] si atteggiano ad ardimentosi, ma non affrontano le cose che incutono paura.

Colui che eccede nell'avere paura è vile, poiché ⟨teme⟩ ciò che non si deve e come non si deve, e lo accompagna ogni

86. In questo passo il testo è incerto (Bywater: † καὶ τῷ ἀνδρείῳ δὲ ἡ ἀνδρεία καλόν. †). Con Ramsauer (seguito da Ross, Rackham, Gauthier-Jolif) si è letto: καὶ τῷ ἀνδρείῳ δή e con Rassow (seguito da Ramsauer, Susemihl, Stewart, Ross, Rackham, Gauthier-Jolif): ἡ ⟨δ'⟩ ἀνδρεία καλόν.

87. Cfr. II, 7, 1107 b 1-2.

88. Secondo l'informazione di STRABONE (*Geografia*, VII, 293), i Cimbri tentavano di trattenere i flutti per mezzo delle armi, e i Celti lasciavano inondare le loro abitazioni, a dimostrazione di coraggio (per la stessa osservazione cfr. *Eth. Eud.*, III, 1, 1229 b 28).

89. Cioè in quelle che non presentano nessun pericolo.

caratteristica di questo genere. Egli difetta anche nell'essere 1116 a audace; ma è con l'eccedere nelle situazioni dolorose che egli lo rivela maggiormente. Il vile è una persona priva di speranza, poiché ha paura di tutto. Il coraggioso invece si comporta al contrario, poiché l'avere coraggio è una caratteristica di chi ha speranza.

Pertanto sia il vile sia il temerario sia il coraggioso hanno a che fare con le stesse cose, ma vi si rapportano in modo diverso: dei primi due l'uno eccede e l'altro difetta, mentre il terzo sta nel mezzo e ⟨si comporta⟩ come si deve. I temerari, inoltre, sono precipitosi e, pur volendoli affrontare, davanti ai pericoli si tirano indietro, mentre i coraggiosi sono energici nelle azioni e calmi nel momento che le precede.

11. Come si è già affermato, il coraggio è una via di mezzo rispetto alle cose che ispirano ardimento ed a quelle spaventose nelle situazioni che si sono dette[90] e ⟨il coraggioso⟩ le sceglie e le affronta perché è bello oppure perché è turpe il non farlo. Morire per evitare la povertà, una pena d'amore o qualcosa di doloroso non è da persona coraggiosa, bensì piuttosto da persona vile[91]: è mollezza fuggire cose penose e la morte ⟨in questi casi⟩ si affronta non perché è bello, ma per evitare un male[92].

Il coraggio ha dunque tali caratteristiche, ma altri tipi ⟨di coraggio⟩ ancora vengono definiti nei cinque seguenti modi: prima di tutto il coraggio civile, poiché esso somiglia moltissimo ⟨a quello propriamente detto⟩. Si ritiene infatti che i cittadini affrontino i pericoli sia a causa delle pene imposte dalle leggi sia a causa dei biasimi sia a motivo degli onori; e per questo è opinione comune che i popoli più coraggiosi siano quelli presso i quali i vili sono disprezzati e i coraggiosi tenuti

90. Cfr. *supra*, 9, 1115 a 29-35: sono le situazioni di guerra.

91. ARISTOTELE condanna il suicidio anche altrove nell'*Etica Nicomachea*: in V, 15, 1138 a 6-14 come ingiustizia nei confronti della città; in IX, 4, 1166 b 11-12 come un segno di cattiveria morale.

92. Al suicidio invece non ricorrerà il virtuoso.

in onore[93]. Uomini di tal genere sono rappresentati anche da Omero, per esempio Diomede ed Ettore:

> Polidamante per primo mi infliggerebbe un rimprovero[94]

e [Diomede]:

> Ettore un giorno infatti dirà tra i Troiani parlando:
> «Il Tidide da me...»[95]

Questo tipo di coraggio soprattutto assomiglia a quello che si è prima descritto[96], perché insorge grazie ad una virtù: esso nasce per pudore[97] e per brama di qualcosa di bello, cioè l'onore, e per sfuggire il biasimo, che è turpe. Si potrebbero includere nel novero anche quelli che sono costretti a questo stesso comportamento dai loro comandanti: ma essi risultano inferiori, in quanto agiscono così non per pudore, ma per paura ed inoltre non per fuggire la vergogna, bensì il dolore. I comandanti infatti li costringono, come fa Ettore:

> A colui che io scorga rimpiattato lontano dalla battaglia,
> non sarà possibile sfuggire i cani[98].

E i comandanti che schierano davanti a sé ⟨i soldati⟩ e li battono, quando indietreggiano, fanno la stessa cosa[99], e così quelli che li schierano davanti a fossati e a trinceramenti di tal genere: tutti li costringono. Invece non bisogna essere coraggiosi per costrizione, ma perché è bello.

Si ritiene che anche l'esperienza in certe specie particolari di pericoli costituisca una forma di coraggio[100]; donde anche Socrate credette che il coraggio fosse conoscenza[101]. Alcuni

93. Cfr. *Pol.*, VII, 2, 1324 b 9-22.
94. Sono le parole che Ettore pronuncia nel momento in cui gli si prospetta la scelta tra la fuga ed il duello con Achille davanti alle mura di Troia (cfr. *Il.*, XXII, 100).
95. Il Tidide è Diomede, che paventa una futura reputazione di vile; la citazione è tratta da *Il.*, VIII, 148-149.
96. Cioè al coraggio vero e proprio, oggetto dei capitoli 9 e 10.
97. Sull'αἰδώς, cfr. II, 7, 1108 a 31.
98. Cfr. *Il.*, II, 391-393. In realtà è Agamennone che parla, non Ettore: non sono rare le inesattezze nelle frequenti citazioni omeriche di Aristotele.
99. Cfr. ERODOTO, VII, 223, dove si narra che fu questo il comportamento dei Persiani alle Termopili.
100. Si tratta della στρατιωτικὴ ἀνδρεία di *Eth. Eud.*, III, 1, 1230 a 4-22.
101. Sula teoria socratica del coraggio-scienza in Aristotele, si veda TH. DE-

fanno prova di un tale tipo di coraggio in alcune circostanze, altri in altre; e i soldati[102] in quelle di guerra: è opinione comune che molte situazioni siano delle vane apparenze di guerra[103], che però appunto essi comprendono a colpo d'occhio. Perciò appaiono coraggiosi, perché gli altri non sanno quali siano le reali situazioni. E poi sono bravissimi, sulla base della loro esperienza, a colpire e a non essere colpiti, poiché sono in grado di usare le armi e sono equipaggiati con quelle più efficaci che esistano sia per colpire che per non essere colpiti; essi dunque combattono come uomini armati con uomini disarmati, e come atleti con uomini comuni. Infatti anche nelle competizioni di questo genere non i più coraggiosi sono i più bravi a combattere, ma coloro che hanno più forza ed hanno i corpi più vigorosi. Ma i soldati ⟨mercenari⟩ diventano vili quando il pericolo incombe ed essi sono carenti nel numero e nell'equipaggiamento: per primi fuggono, mentre le truppe di cittadini periscono restando al loro posto, come accadde presso il tempio di Ermes[104]. Per questi ultimi, infatti, fuggire è vergognoso e la morte preferibile ad una salvezza di tal genere; invece quelli, all'inizio, corrono il pericolo perché credono di essere più forti, ma quando siano divenuti consapevoli, fuggono, avendo paura più della morte che della vergogna. L'uomo coraggioso, invece, non è così.

E anche l'impetuosità viene riportata al coraggio: coraggiosi si ritiene che siano coloro che per impetuosità si comportano come le belve che si lanciano contro i loro feritori, perché i coraggiosi sono anche pieni d'impeto; non c'è nulla infatti di più ardito verso i pericoli dell'impetuosità; donde anche Omero dice: «furore gettò nel suo animo»[105], «furore

MAN, *Le témoignage d'Aristote sur Socrate*, Paris, 1942 (pp. 98-104). Cfr. inoltre SENOFONTE, *Mem.*, III, 9, 1 segg.; IV, 6, 10 segg. e PLATONE, *Lachete*, 199 a; *Prot.*, 350 a, 360 d.

Per ARISTOTELE, cfr. *Eth. Eud.*, III, 1, 1229 a 12, 14-16; 1230 a 7-10; *Magna Mor.*, I, 20, 1190 b 27-29.

102. Si tratta degli ξένοι, i soldati mercenari.

103. Sono gli *inania belli* di Tacito (κενὰ τοῦ πολέμου).

104. A Coronea, nel 353 a. C.

105. Cfr. *Il.*, XIV, 151; XVI 529.

ed impeto risvegliò»[106], «acre furore su per le narici...»[107] e «ribollì il suo sangue»[108]; tutte le manifestazioni di questo genere sembrano infatti indicare il risveglio e lo slancio dell'impetuosità. Coloro che sono coraggiosi agiscono a causa del bello, ma insieme con loro coopera l'impetuosità; le bestie invece agiscono a causa del dolore: per il fatto di essere ferite o per la paura, poiché se si trovano in una selva [o in una palude] non si avvicinano[109]. Perciò non è coraggio a causa del fatto che si scagliano contro il pericolo, spinte da dolore e da impetuosità, senza prevedere nessun rischio: in questi termini, anche gli asini che hanno fame sarebbero coraggiosi, poiché non si allontanano dal pascolo neppure se vengono battuti[110]. E gli adulteri compiono molte azioni audaci a causa del desiderio. [Pertanto non sono coraggiose le bestie spinte al pericolo dal dolore o dall'impeto][111]. Ma sembra che quello più naturale sia il coraggio causato dall'impetuosità e che sia coraggio ⟨in senso proprio⟩ se aggiunge la scelta e lo scopo. Anche gli uomini[112], dunque, quando sono in preda all'ira provano dolore, mentre provano piacere quando si vendicano. E coloro che combattono per questi motivi sono combattivi, ma non coraggiosi: essi non agiscono a causa del bello, né come detta la ragione, ma per effetto della passione; tuttavia possiedono qualcosa di simile.

Neppure gli uomini ottimisti[113] sono coraggiosi, perché è per il fatto di avere vinto molte volte e molti ⟨nemici⟩ che sono ardimentosi nei pericoli. Essi sono molto simili ⟨ai coraggiosi⟩, perché sia gli uni che gli altri sono ardimentosi; ma i coraggiosi hanno ardimento per i motivi esposti in prece-

106. Per la situazione e la terminologia, cfr. *Il.*, V, 470; XV, 232, 594.

107. Cfr. *Od.*, XXIV, 318-319, seppur con una certa approssimazione.

108. In realtà non si tratta di Omero, ma di TEOCRITO (XX, 15).

109. Così spiega SAN TOMMASO (574, p. 163): *quia si essent in silva vel in palude, non vulnerarentur nec timerent vulnerari, et ita non venirent ad invadendos homines* [«perché se si trovassero in una selva o in una palude, non sarebbero feriti né avrebbero il timore di esserlo, e così non verrebbero ad assalire gli uomini»].

110. Cfr. *Il.*, XI, 558-562.

111. La frase manca nei migliori manoscritti ed è con tutta probabilità da ritenersi spuria.

112. Come le bestie.

113. Etimologicamente: «coloro che nutrono buone speranze» (εὐέλπιδες).

denza[114], questi invece perché credono di essere i più forti e di non avere a subire nulla. Un atteggiamento del genere hanno gli ubriachi, poiché diventano ottimisti[115]. Ma qualora non accadano loro risultati di tal genere, fuggono; mentre si è detto che caratteristica del coraggioso è affrontare ciò che per l'uomo è realmente spaventoso e che tale appare, per il fatto che è bello, mentre è turpe il non farlo. Perciò è opinione comune che dimostra più coraggio chi è senza paura e imperturbabile nei pericoli improvvisi che non in quelli previsti; infatti il coraggio[116], come si è detto, deriva piuttosto da una disposizione e in minor misura da una preparazione: i pericoli previsti si potrebbe sceglierli anche in base a un calcolo e a un ragionamento, mentre quelli che sorgono all'improvviso ⟨li si affronta⟩ in base alla disposizione[117].

Coraggiosi appaiono anche coloro che ignorano ⟨i pericoli⟩, e non distano molto dagli ottimisti, ma sono inferiori in quanto non hanno nessuna considerazione di sé, e quelli invece sì. Anche per questo motivo resistono ⟨al pericolo⟩ per qualche tempo, mentre gli ottimisti, una volta rimasti ingannati, quando riconoscono che si tratta di una cosa diversa da quella che suppongono, fuggono; ciò che provarono gli Argivi piombando addosso agli Spartani, poiché li avevano creduti Sicioni[118].

Si è detto, dunque, quale sia la natura degli uomini coraggiosi ed anche di coloro che sono comunemente ritenuti tali.

12. Il coraggio, per quanto abbia per oggetto ardimento e paura, non si rapporta ad entrambi nella stessa misura, ma in maggior grado alla paura: colui che è imperturbabile in questa e si comporta riguardo ad essa come si deve, è coraggioso più di colui che si comporta così riguardo alle cose che ispi-

114. Cfr. *supra*, 10, 1115 b 11-14.

115. Cfr. *Probl.*, XXX, 1, 955 a 2 ed anche PLATONE, *Leggi*, II, 649 a-b.

116. Sull'uso dell'imperfetto ἦν, cfr. *supra*, 7, 1113 b 12 e nota.

117. Cfr. SAN TOMMASO (p. 579, 164): *illa [pericula] quae sunt prius manifesta, potest aliquis eligere ... etiam contra inclinationem habitus vel passionis* [«si possono scegliere, ... anche contro l'inclinazione dell'abito e della passione, quei pericoli che si manifestano prima»].

118. Nel 392 a. C., nella battaglia di Corinto. Cfr. SENOFONTE, *Hellen.*, IV, 4, 10.

rano ardimento. È dunque per il fatto di affrontare ciò che è doloroso, come è stato detto[119], che gli uomini vengono definiti coraggiosi. Perciò anche il coraggio è una cosa penosa e viene lodato a buon diritto; infatti è più difficile resistere alle cose dolorose che astenersi da quelle piacevoli.

Si ammetterà tuttavia che il fine conforme al coraggio è piacevole, ma che è obnubilato dalle circostanze[120], come avviene anche nelle competizioni ginniche: per i pugili il fine per cui combattono, la corona e gli onori, è piacevole, ma è doloroso l'essere colpiti, essendo essi fatti di carne, e penoso, e lo è ogni fatica[121]. E per il fatto che questi sforzi sono molti, sembra che il fine, essendo piccolo, non abbia nulla di piacevole. Se pertanto è tale anche il fine concernente il coraggio, la morte e le ferite saranno dolorose per l'uomo coraggioso ed egli le accetterà contro voglia, ma le affronterà perché è bello farlo o perché è turpe non agire così. E quanto più la virtù che possiede è completa e quanto più è felice, tanto più si addolorerà per la morte: per colui che è tale la vita è degna d'essere vissuta ed egli sa che ⟨morendo⟩ viene privato di grandissimi beni; e questa è una cosa dolorosa. Ma non è per niente meno coraggioso, anzi forse lo è di più, perché preferisce il bello insito nella guerra ai beni.

Non in tutte le virtù, dunque, sussiste la piacevolezza dell'esercizio, se non in quanto ne viene raggiunto il fine[122]. E di certo nulla impedisce che i soldati più valorosi siano non gli uomini di tal genere, ma quelli meno coraggiosi, i quali d'altra parte non possiedono nessun altro bene ⟨che la loro vita⟩: questi sono pronti ad esporsi ai pericoli e scambiano la vita con piccoli guadagni[123].

Sul coraggio basti quanto si è detto: che cosa sia, almeno a grandi linee, non è difficile comprenderlo in base alle spiegazioni esposte.

119. Cfr. *supra*, 10, 1115 b 7-13.
120. Sull'importanza dei τὰ κύκλῳ, cfr. *Rhet.*, I, 9, 1367 b 29; III, 5, 1407 a 35; 14, 1415 b 24.
121. Del loro allenamento.
122. Cfr. II, 2, 1104 b 4 sul ruolo del piacere nell'esercizio della virtù.
123. *Ad parva lucra, puta stipendiorum vel praedae* [«Con piccoli guadagni, s'intende, di mercedi o preda»] (SAN TOMMASO, 593, p. 167).

13. Dopo il coraggio, parliamo della moderazione[124]: è opinione comune che queste siano le virtù delle parti irrazionali ⟨dell'anima⟩[125]. Che dunque la moderazione è una via di mezzo in rapporto ai piaceri, lo abbiamo detto[126]; in misura minore e non nello stesso modo lo è in rapporto al dolore[127]; e nello stesso àmbito si manifesta anche l'incontinenza. Determiniamo ora, pertanto, rispetto a quali piaceri.

Si distinguano dunque i piaceri dell'anima e i piaceri del corpo. Tra i primi ⟨poniamo⟩, per esempio, l'ambizione e l'amore per l'imparare: sia chi ama gli onori sia chi ama imparare gode di ciò che è portato ad amare, senza che il corpo percepisca nessuna affezione, ma piuttosto il pensiero. Coloro che ricercano tali piaceri non si dicono né moderati, né incontinenti; ugualmente coloro che si rivolgono agli altri piaceri non fisici: le persone che amano i racconti, che si dilettano a narrare e trascorrono le loro giornate a parlare delle cose che capitano, noi le chiamiamo ciarliere, non incontinenti; e neppure quelle che si addolorano per i loro averi e per gli amici.

La moderazione concernerà invece i piaceri del corpo, ma neppure tutti[128]: gli uomini che si dilettano delle cose dovute alla vista, come dei colori, delle figure, di un dipinto, non li chiamiamo né moderati né incontinenti; tuttavia si riconoscerà che anche di quei piaceri si può godere sia come si deve[129] sia per eccesso sia per difetto. Nello stesso modo anche per le cose concernenti l'udito: nessuno chiama incontinenti coloro che godono in modo eccessivo dei canti o della recitazione, né moderati coloro che lo fanno come si deve. E neppure quelli che si dilettano di cose che riguardano l'olfatto,

124. Sulla σωφροσύνη («moderazione», «temperanza»), cfr. II, 7, 1107 b 4-8. Per la sua definizione si veda *Rhet.*, I, 9, 1366 b 12-14. Cfr. inoltre SAN TOMMASO (595, p. 169): *temperantia, quae respicit delectabilia, quibus humana vita conservatur, scilicet cibos et venerea* [«la temperanza, che concerne le cose piacevoli dalle quali la vita umana viene conservata: cibi e piaceri amorosi»].

125. Cioè il θυμός («impulsività») e l'ἐπιθυμία («desiderio»). Si tratta di un concetto platonico: il coraggio e la moderazione sono, rispettivamente, la virtù della parte irascibile e quella della parte concupiscibile dell'anima.

126. Cfr. II, 7, 1107 b 5.

127. Questo punto verrà sommariamente trattato alla fine del capitolo (1118 b 29-33)

128. Cfr. *Eth. Eud.*, III, 2, 1230 b 21-1231 a 25.

129. Ossia osservando la giusta misura.

tranne che per accidente[130]: non chiamiamo incontinenti coloro che si dilettano dei profumi dei frutti, delle rose o degli aromi, ma piuttosto coloro che godono dei profumi di unguenti[131] o di vivande: ne godono gli incontinenti, sorgendo in loro, grazie a quei profumi, il ricordo degli oggetti del loro desiderio. Si potrà constatare che anche gli altri[132] si dilettano dei profumi dei cibi, quando hanno fame; ma il godere di tali cose è proprio dell'incontinente: per costui quelle sono oggetto di desiderio.

E neppure negli altri animali esiste un piacere conforme a questi sensi[133], tranne che per accidente: i cani non godono dell'odore delle lepri, ma del cibarsene e l'odore ha prodotto la sensazione; né il leone gode del muggito del bue, ma del divorarlo: grazie al muggito ha percepito che la preda era vicina e così sembra godere di questo. Ed ugualmente ⟨non gode⟩ neppure di vedere, «né [di trovare] un cervo o una capra selvatica»[134], ma perché se ne potrà cibare.

La moderazione e l'incontinenza concernono un tipo di piaceri che sono condivisi anche dagli altri animali e che di conseguenza appaiono degni degli schiavi[135] o bestiali; e quei sensi sono il tatto e il gusto. Ma anche dal gusto si trae poco o nessun godimento, perché la sua peculiarità è distinguere i sapori[136], cosa che fanno coloro che degustano i vini ed i cuochi: ma da questi atti non proviene un grande godimento o, almeno, non per gli incontinenti che invece godono della soddisfazione che nasce tutta dal tatto, sia nel mangiare sia nel

130. Cioè quando i piaceri dell'odorato rammentano altri piaceri provocati da altri sensi che rientrano nell'ambito dell'ἀκολασία («incontinenza»).

131. I μύρα sono (standando anche alla testimonianza di SENOFONTE, *Simposio*, II, 3) gli unguenti profumati usati dalle donne. Essi suscitano nell'incontinente un piacere κατὰ συμβεβηκός, poiché lo riconducono col pensiero alla sua brama. Cfr. SAN TOMMASO (609, p. 171): ***in his enim delectantur intemperati propter memoriam quorundam aliorum quae concupiscunt*** [«in questi infatti gli incontinenti provano diletto a causa della memoria di certi altri piaceri che bramano»].

132. Gli uomini che non sono incontinenti.

133. Ossia alla vista, all'olfatto e all'odorato.

134. Si tratta di una reminiscenza omerica (cfr. *Il.*, III, 24); le parole [ἢ εὑρών] del r. 22, espunte dal Susemihl, sono state aggiunte per completare la citazione aristotelica.

135. Cfr. I, 3, 1095 b 19-20, dove compare lo stesso aggettivo ἀνδραποδώδης.

136. Cfr. *De An.*, II, 10, 422 a 8-422 b 17.

bere sia in quelli che sono detti piaceri di Afrodite[137]. Per la qual cosa un certo ghiottone[138] espresse il desiderio che la gola gli diventasse più lunga di quella di una gru, poiché riteneva di provare piacere al tatto.

Il senso in base al quale si ha l'incontinenza è dunque 1118 b
quello più comune[139]; e si converrà che a buon diritto è il più biasimevole, poiché non esiste in noi in quanto uomini, ma in quanto animali. Pertanto il godere di quei piaceri e amarli al di sopra di tutto è cosa bestiale. E infatti sono esclusi i piaceri più nobili derivanti dal tatto, come quelli che nelle palestre derivano dal massaggio e dal riscaldamento, perché il contatto tipico dell'incontinente non riguarda il corpo nella sua interezza, ma alcune sue parti[140].

Alcuni dei desideri si ritiene che siano comuni ⟨e naturali⟩[141], altri individuali ed aggiuntivi: per esempio, il desiderio del nutrimento è naturale, poiché ogni uomo che ne sia bisognoso desidera nutrimento solido o liquido e talvolta entrambi; e l'uomo giovane e nel fiore degli anni, dice Omero[142], desidera i piaceri dell'alcova. Ma il fatto di desiderare una tale o talaltra sorta di nutrimento o di piacere amoroso non riguarda ogni individuo e neppure concerne gli stessi oggetti. Per questo sono evidentemente una cosa nostra. Tuttavia hanno anche alcunché di naturale: certe cose sono piacevoli per alcuni, altre per altri ed alcune sono, per tutti gli uomini, più piacevoli delle prime che càpitano.

Nell'ambito dei desideri naturali, dunque, pochi commettono errori e, se lo fanno, sotto un solo aspetto, cioè nell'esagerazione; infatti il mangiare o il bere quello che càpita, fino

137. Cfr. *De part. anim.*, IV, 11, 690 b 29.
138. Si tratta di un personaggio di commedia, quello che in *Eth. Eud.*, III, 2, 1231 a 16 viene nominato come «Filosseno, figlio di Erisside». Cfr. anche *Probl.*, XXVIII, 7, 950 a 3 e ARISTOFANE, *Ranae*, 934. Quanto a φάρυγξ, il vocabolo ha qui il significato comune di «gola», mentre nell'accezione tecnica atistotelica sta ad indicare la «laringe», cioè il condotto respiratorio.
139. Anche tra gli animali, cioè il tatto.
140. La gola e gli organi genitali.
141. Integrazione dovuta allo Scaligero.
142. Cfr. *Il.*, XXIV, 129-130.

ad esserne ripieni, significa oltrepassare per quantità ciò che è secondo natura: il desiderio naturale è una soddisfazione del bisogno. Perciò gli uomini di tal genere sono detti «ghiottoni», perché riempiono il ventre[143] oltre quanto è necessario. E tali divengono coloro che sono particolarmente simili agli schiavi.

Nell'ambito dei piaceri individuali molti e in molti modi commettono errori. E se certuni, o per il fatto che traggono piacere da cose da cui non si deve o in misura maggiore di come ne gode la moltitudine degli uomini o nel modo in cui non si deve, sono chiamati «amanti di una tale o di una talaltra cosa», è invece sotto tutti questi aspetti che gli incontinenti eccedono: essi godono di alcune cose delle quali non si deve (infatti sono odiose) e se di alcune di tali cose si deve godere, essi lo fanno più di quanto si deve e di come lo fa la moltitudine degli uomini.

È chiaro pertanto che l'eccesso relativo ai piaceri è incontinenza e cosa biasimevole. Relativamente ai dolori, poi, non si viene definiti moderati per il fatto di affrontarli, come nel caso del coraggio, né incontinenti per il non farlo, ma l'incontinente è chi si duole più di quanto bisogna perché non riesce ad ottenere i piaceri (e il piacere gli procura dolore[144]), mentre l'uomo moderato è chi non si duole della loro mancanza e si astiene dal piacere.

1119 a 14. Pertanto l'incontinente desidera tutte le cose piacevoli, o quelle che lo sono di più, ed è trascinato dal desiderio tanto da preferire queste alle altre cose. Anche per questo motivo si duole sia quando non le consegue sia quando le desidera: il desiderio si accompagna al dolore, anche se sembra una cosa assurda essere afflitti a causa del piacere[145].

143. Al pronome αὐτήν bisogna sottintendere γαστέρα, come si ricava dal gioco di parole con γαστρίμαργοι, r. 19 (cfr. TRICOT p. 164, n. 3).

144. A causa della sua assenza. Cfr. SAN TOMMASO (626, p. 176): *et sic delectatio per suam absentiam causat in eo tristitiam* [«e così il piacere, a causa della sua assenza, provoca in quello il dispiacere»].

145. Viene qui ripresa l'affermazione finale del capitolo precedente. Per queste considerazioni, cfr. PLATONE, *Resp.*, IX, 583 c segg.; *Filebo*, 41 a-42 c e *infra*, VII, 12, 1152 b 36-1153 a 7; 15, 1154 b 15-21.

Persone che difettano in ciò che riguarda i piaceri e che godono meno di quanto si deve si trovano di rado, poiché una tale insensibilità non è umana[146]; e infatti anche gli altri animali distinguono i cibi e provano piacere di alcuni, ma non di altri; e se esiste qualche essere per il quale nulla è piacevole e per il quale una cosa non differisce dall'altra, si tratterà di un essere lontano dalla natura umana: chi è tale non ha avuto in sorte nessun nome, per il fatto di esistere di rado.

Quanto all'uomo moderato, egli si trova a metà strada a questo riguardo: non prova piacere delle cose di cui gode particolarmente l'incontinente (ma piuttosto le disprezza), né in generale di quelle di cui non si deve, né di alcuna cosa di tal genere in modo eccessivo, né prova dolore per la loro mancanza e non le desidera (o lo fa misuratamente), né più di quanto si deve, né quando non si deve, né in generale ⟨fa⟩ nessuna di tali cose. Ma di tutto ciò che, essendo piacevole, procura la salute o il benessere del corpo, egli avrà un appetito moderato e come si deve, così come delle altre cose piacevoli che non ostacolano quelle o sono contrarie a ciò che è moralmente bello o al di sopra dei suoi mezzi. Colui che infatti si trova in una tale condizione[147] ama i piaceri di questo genere più di quanto lo meritino; mentre l'uomo moderato non è tale, ma come detta la giusta regola.

15. L'incontinenza è simile a una cosa volontaria più di quanto lo sia la viltà, poiché la prima è causata dal piacere e la seconda dal dolore: e di questi l'uno è oggetto di scelta, l'altro, invece, di fuga; inoltre il dolore stravolge e distrugge la natura di colui che lo prova, mentre il piacere non fa nulla di tutto questo. Pertanto l'incontinenza è più volontaria e per questo anche più biasimevole. Infatti è più facile abituarsi alla moderazione verso i piaceri, perché nel corso della vita sono molte le situazioni di tal genere, e l'esercizio di que-

146. Cfr. II, 7, 1107 b 6-8.
147. Ossia l'incontinente.

st'abitudine non comporta nessun pericolo; avviene invece il contrario con le cose spaventose[148].

D'altra parte si ammetterà che la viltà non è una cosa volontaria alla stessa stregua dei singoli atti ⟨di viltà⟩, poiché essa non comporta dolore, mentre quegli atti a causa del dolore provocano sconvolgimento, tanto che si gettano via le armi e si fanno altre cose vergognose[149]; perciò si ritiene anche che si tratti di azioni compiute per costrizione. Per l'incontinente, al contrario, le singole azioni sono volontarie (egli infatti le desidera e le appetisce), mentre lo è di meno l'intero suo atteggiamento: nessuno desidera essere incontinente[150].

Il nome «incontinenza» lo riferiamo anche agli errori dei bambini, poiché hanno con essa una certa somiglianza[151]. Quale dei due, poi, derivi il nome dall'altro, non importa affatto in relazione al presente argomento, ma è chiaro che quello successivo proviene da quello che lo precede. E non a torto sembra che sia avvenuta questa estensione di significato: ciò che aspira alle cose turpi e che ha un grande accrescimento ha bisogno di essere frenato ed una cosa di tal genere sono principalmente il desiderio e il bambino: anche i bambini vivono, infatti, secondo il desiderio e specialmente in loro è insito l'appetito di ciò che è piacevole. Se dunque ⟨il desiderio⟩ non sarà docile ed obbediente ad un'autorità, esso crescerà di molto, dato che per colui che è privo di intelletto l'appetito per ciò che è piacevole è insaziabile e trae alimento da ogni cosa, e l'esercizio del desiderio accrescerà la predisposizione innata; inoltre se questi ⟨desideri⟩ sono grandi e

148. Si tratta di un passo difficile e conciso, che viene ben interpretato dal Lambin: *nam et facilius est rerum iucundarum mediocritati servandae assuefieri (multa enim huiusmodi in vita quotidiana occurrunt), et assuescendi exercitatio ac meditatio periculo vacat. In rebus autem formidolosis contra evenit*).

149. Non necessariamente belliche.

150. Cfr. SILV. MAURO (82[2]): *timiditas est magis voluntaria in universali quam in singularibus actionibus; e converso temperantia magis voluntaria in singularibus actionibus quam in universali* [«la viltà è più volontaria in generale che nelle azioni particolari; al contrario, la continenza è più volontaria nelle azioni particolari che in generale»].

151. Il termine ἀκολασία significa etimologicamente «mancanza di punizione» (α- e κολάζω: «punire») e, quindi, mancanza di rigore e indulgenza eccessiva verso se stessi. Per questo motivo Aristotele attribuisce ai bambini non educati in modo rigido lo stesso vizio degli adulti incontinenti.

impetuosi, essi scacciano la facoltà di ragionare. Perciò bisogna che siano moderati e pochi, e che non si oppongano alla ragione — l'atteggiamento di tal genere noi lo definiamo docile e regolato — e proprio come bisogna che il bambino viva secondo il precetto del pedagogo, così bisogna che anche la componente desiderante dell'anima si conformi alla ragione. È per questo che la componente desiderante dell'uomo moderato deve essere in sintonia con la ragione: scopo di entrambe è il bello e la persona moderata desidera le cose che si deve, come e quando si deve; e così ordina anche la ragione.

Sulla moderazione basti dunque quanto si è detto.

LIBRO QUARTO

1. Trattiamo di seguito della generosità. È dunque opinione comune che essa sia la via di mezzo nell'ambito degli averi[1], poiché l'uomo generoso non viene lodato nelle cose di guerra né in quelle nelle quali lo è il moderato né, d'altronde, nelle decisioni di giustizia, ma riguardo al dare e al ricevere ricchezze, e piuttosto nel darle. Per «averi» intendiamo tutte le cose delle quali il valore viene misurato in moneta.

Sia la prodigalità che l'avarizia sono forme di eccesso e di difetto riguardo agli averi. E attribuiamo l'avarizia a coloro che si danno pena per le ricchezze più di quanto si deve, mentre applichiamo la prodigalità talvolta in modo complessivo[2], poiché chiamiamo prodighi sia gli intemperanti sia coloro che scialacquano per placare la loro incontinenza. Perciò si ritiene che siano anche i più malvagi: essi possiedono contemporaneamente molti vizi. Ma non vengono definiti così in modo proprio: «prodigo» vuol essere colui che ha un solo vizio, quello di sperperare le sue sostanze: prodigo è chi si rovina da solo[3]

1. Il termine χρήματα è di non semplice definizione. Nel passo corrispondente di *Eth. Eud.* (IV, 4, 1231 b 28-1232 a 10) Aristotele dà al vocabolo un duplice significato: da un lato esso designa l'uso in sé di una cosa di cui si è proprietari (ἡ καθ' αὑτὸ χρῆσις τοῦ κτήματος); dall'altro l'uso della cosa, ma per accidente (κατὰ συμβεβηκός), dato che si può impiegare l'oggetto in una vendita o in un affitto (πώλησις, μίσθωσις); ed è quest'ultimo significato quello più calzante nel passo in questione: si tratta dei beni valutabili in denaro (cfr. TRICOT, p. 169, n. 2).

2. Sul verbo συμπλέκω (συμπλέκοντες), cfr. BONITZ, *Ind. arist.*, 718 a 55.

3. Gioco di parole su ἄσωτος, che etimologicamente significa: «impossibile da salvare» (ἀ- σῴζω); «prodigo» è un'accezione derivata.

ed è opinione comune che anche lo sperpero del patrimonio 1120 a
sia una sorta di rovina di sé, in quanto grazie a quei beni è possibile vivere. La prodigalità, pertanto, la concepiamo in questi termini.

Le cose delle quali si fa un uso, è possibile usarle sia bene che male e la ricchezza rientra fra le cose che si usano. Di ciascuna cosa fa uso nel modo migliore colui che possiede la virtù inerente a quella cosa: per cui userà le ricchezze nel modo migliore colui che possiede la virtù concernente gli averi: costui è l'uomo generoso. È opinione comune che «uso» delle ricchezze siano lo spendere e il donare; e che invece il ricevere e il custodire siano piuttosto un possesso[4]. Perciò è proprio dell'uomo generoso il donare a coloro ai quali si deve, piuttosto che prendere donde si deve o non prendere donde non si deve. Infatti caratteristica della virtù è fare del bene piuttosto che riceverlo e compiere ciò che è bello piuttosto che non compiere ciò che è turpe. Ed è evidente che al dare si accompagna l'agire bene e il compiere belle azioni, mentre al prendere, il ricevere un bene e il non commettere azioni vergognose[5].

Inoltre la gratitudine spetta a colui che dà, non a colui che non prende, e ancor più la lode. Ed è più facile non prendere che donare, poiché le persone cedono ciò che loro appartiene con minor facilità di quanto non prendano ciò che è di altri. E generosi sono detti coloro che donano; mentre coloro che non prendono non vengono lodati per la loro generosità, bensì piuttosto per la loro giustizia; e coloro che prendono non vengono lodati affatto. E forse i più amati, tra coloro che vengono amati per la loro virtù, sono i generosi, perché essi sono utili, e questo si ha nel dare.

4. Così spiega SAN TOMMASO (659, p. 185): *acceptio* [= λῆψις] *est sicut quaedam pecuniae generatio ... custodia* [= φυλακή] *sicut quaedam habitualis retentio* [«l'atto di ricevere [= λῆψις] è come una produzione di denaro... il custodire [= φυλακή] è come un mantenimento abituale»].

5. Un elemento degno di nota in questo passo, come osservano GAUTHIER-JOLIF (I, 2, p. 253) è l'aristocraticismo della concezione aristotelica, secondo la quale la generosità può essere soltanto la virtù del ricco.

2. Le azioni secondo virtù sono belle e hanno per scopo il bene[6]. L'uomo generoso, dunque, donerà in vista del bello e lo farà in modo corretto, poiché donerà a quelli ai quali si deve, quanto e quando si deve e ⟨farà⟩ tutto ciò che si accompagna all'atto di donare in modo corretto. E tutto questo con piacere o, comunque, senza dolore, poiché ciò che è conforme a virtù è piacevole o almeno senza dolore, ma non affatto doloroso[7].

Colui che invece dona a chi non si deve o non avendo come scopo il bello, ma per qualche altro motivo, non sarà detto generoso, bensì riceverà un altro nome. E neppure colui che lo fa con dolore, poiché in tal caso egli preferirebbe il denaro ad una buona azione, e questo non è caratteristico del generoso. Né prenderà donde non è lecito, poiché un'acquisizione di tal fatta non è propria di chi non tiene in conto le ricchezze. E non sarà neppure pronto a chiedere, poiché non è caratteristica di una persona che compie buone azioni ricevere un beneficio con leggerezza. Ma l'uomo generoso prenderà da dove si deve — per esempio dai propri averi[8] — non perché
1120 b sia bello, ma perché è necessario per poter donare. Né trascurerà i propri beni, volendo aiutare qualcuno grazie a quelli. Né donerà a chiunque capiti, per avere di che donare a quelli ai quali si deve e quando e dove è bello. Ma è alta caratteristica dell'uomo generoso eccedere nel dare e, di conseguenza, lasciare per sé una minor quantità di averi; infatti è proprio del generoso non guardare a se stesso.

La generosità si definisce secondo il patrimonio, poiché non è nella quantità delle cose donate che consiste l'essere generosi, ma nella disposizione di chi dona, e questa fa donare in base al patrimonio. Nulla dunque impedisce che sia più generoso colui che dona meno, qualora lo faccia sottraendo ad un patrimonio più piccolo. Più generosi si ritiene che siano coloro che non si sono guadagnati il patrimonio, ma che lo

6. Cfr. III, 10, 1115 b 20.
7. Cfr. II, 2, 1104 b 5 segg.
8. Bisogna dunque che egli attinga ἀπὸ τῶν ἰδίων κτημάτων e non, come i politici, ἀπὸ τῶν κοινῶν («dagli averi comuni»): era questa un'azione particolarmente odiosa per gli Ateniesi (cfr. ARISTOFANE, *Pluto*, 569 e *Eth. Nic.*, VIII, 16, 1163 b 8-9).

hanno ereditato, poiché essi non hanno esperienza del bisogno e tutti amano maggiormente le opere proprie, come fanno i genitori ed i poeti[9].

Non è facile che l'uomo generoso sia ricco, non essendo egli atto né a prendere né a custodire, ma piuttosto tendendo a profondere e non tenendo in conto le ricchezze per se stesse, bensì in vista del dare. Perciò viene rimproverato alla sorte il fatto che sono meno ricchi coloro che sono i più degni di esserlo. E questo non accade senza ragione, poiché non è possibile possedere ricchezze senza darsi pensiero per possederle, ed è così anche riguardo alle altre cose. Tuttavia ⟨l'uomo generoso⟩ non darà a coloro ai quali non si deve né quando non si deve e quant'altro segue, poiché in tal caso non agirebbe più nell'ambito della generosità, ed avendo speso per queste circostanze non avrebbe di che spendere per quelle per le quali si deve. Come infatti è stato detto, è generoso chi spende secondo la sua sostanza e per le cose per le quali si deve, mentre colui che eccede è prodigo. Perciò non diciamo che i tiranni sono prodighi: è opinione comune che non sia facile che con i doni e le spese superino la quantità delle loro sostanze.

Essendo pertanto la generosità una via di mezzo tra il dare e il ricevere ricchezze, l'uomo generoso darà e spenderà per le cose per le quali si deve e per quante si deve, ugualmente nelle cose piccole e in quelle grandi, e tutto questo lo farà con piacere; inoltre prenderà donde si deve e quanto si deve. Essendo infatti la virtù una via di mezzo in rapporto ad entrambe quelle azioni, entrambe le compirà come si deve: al dare in modo corretto si accompagna un prendere di tal natura, mentre il prendere che non sia tale gli è contrario. Pertanto il dare ed il prendere, procedendo insieme, si sviluppano contemporaneamente nello stesso individuo, mentre è chiaro che questo non avviene per i loro contrari[10]. 1121 a

9. Si tratta di un concetto e di un esempio derivati da PLATONE, *Resp.*, I, 330 c.
10. Tutto il passo 1120 b 27-1121 a 1 appare come un'ulteriore definizione della generosità, a partire dalle premesse poste dallo stesso Aristotele. Egli ritiene a questo punto che l'uomo generoso dia e riceva ὡς δεῖ: due operazioni opposte, che però sono unite in modo inseparabile nella stessa persona (ἐν τῷ αὐτῷ) (cfr. TRICOT, p. 174, n. 1).

Qualora gli accada di spendere oltre il dovuto e oltre ciò che è bello, l'uomo generoso si affliggerà in modo controllato e com'è conveniente, poiché è caratteristica della virtù provare piacere e dolore per le cose per le quali si deve e come si deve[11]. Inoltre chi è generoso è accomodante in rapporto ai beni materiali: egli è in grado di tollerare un'ingiustizia perché non tiene in conto le ricchezze e si affligge di più se non ha elargito una cosa che si deve di quanto si dolga se ha elargito qualcosa che non si deve; e non è d'accordo con Simonide[12].

3. Il prodigo sbaglia anche in questo ambito, poiché non prova piacere per le cose per le quali si deve né come si deve ed è lo stesso anche per il dolore che ne prova. Ma questo risulterà più chiaro proseguendo il discorso.

È stato dunque da noi detto[13] che la prodigalità e l'avarizia sono un eccesso ed un difetto e che lo sono in due generi d'azioni, nel dare e nel prendere; infatti poniamo anche lo spendere nel dare. La prodigalità, dunque, è un eccesso nel dare e nel non prendere, mentre è un difetto nel prendere; l'avarizia invece è un difetto nel dare, mentre è un eccesso nel prendere, tranne che nelle cose da poco.

Questi due aspetti della prodigalità, dunque, non vanno affatto in coppia: non è facile che, senza prendere da nessuna parte, si possa donare a tutti, poiché il patrimonio rapidamente si assottiglia se coloro che fanno elargizioni sono privati cittadini, e appunto costoro si ritiene che siano prodighi[14]. Pertanto[15] si ammetterà che l'uomo di tal fatta sia non di poco migliore dell'avaro: egli può essere guarito facilmente sia dall'età che dalla mancanza di mezzi ed è in grado di

11. Aristotele si riferisce non ad un'eccessiva donazione volontaria, ma alla situazione in cui l'uomo generoso ecceda involontariamente, o perché costretto o per ignoranza. In tal caso egli si affligge però moderatamente, perché attribuisce poca importanza ai beni materiali (cfr. GAUTHIER-JOLIF, II, 1, pp. 257 segg.).

12. Sull'avarizia del quale, cfr. *Rhet.*, II, 16, 1391 a 8-14; III, 2, 1405 b 23-28; ARISTOFANE, *La pace*, 697-699.

13. Cfr. *supra*, 1, 1119 b 27.

14. Cfr. *supra*, 2, 1120 b 25.

15. La congiunzione ἐπεί ha qui un valore conclusivo, cone indicato dal Ramsauer.

giungere alla giusta misura. Possiede infatti le caratteristiche dell'uomo generoso: dà e non prende; però non compie nessuna delle due cose come si deve, né nel modo corretto. Se dunque si abituasse a questo o in qualche altro modo cambiasse, sarebbe generoso, poiché darebbe a coloro ai quali si deve e non prenderebbe donde non si deve[16]. Anche per questo motivo si ritiene che non sia cattivo di carattere: non è una caratteristica di chi è malvagio né di chi è ignobile l'eccedere nel dare e nel non prendere, bensì di uno sciocco[17]. Colui che è prodigo in questo modo è ritenuto comunemente di molto migliore dell'avaro, sia per i motivi che abbiamo esposto sia perché il prodigo giova a molti, mentre l'altro a nessuno, neppure a se stesso. Ma la maggior parte dei prodighi, come si è detto[18], attinge anche da dove non si deve ed in base a questo aspetto essi sono avari. Sono inclini a prendere perché vogliono elargire, ma non possono farlo agevolmente, dato che presto vengono a mancare loro i mezzi materiali. Sono costretti pertanto a procurarsene da un'altra parte. Contemporaneamente, anche perché non si danno affatto pensiero di ciò che è bello, ne prendono con noncuranza e da ogni dove: ciò che desiderano è dare e il modo e la provenienza per loro non hanno nessuna importanza. Perciò neppure le loro elargizioni sono frutto di generosità: esse non sono belle né sono effettuate in vista di questo né come si deve. Al contrario essi talvolta rendono ricchi quelli che dovrebbero essere poveri ed a quelli che sono moderati nei costumi non darebbero nulla, mentre agli adulatori e a chi procura loro qualche altro piacere darebbero molte cose. Perciò la maggior parte di essi è anche incontinente: elargendo a profusione essi scialacqua-

16. Ciò che manca al prodigo per esser generoso è la retta intenzione; nel caso in cui, grazie a delle buone abitudini, la consegua, egli perverrà anche alla virtù (cfr. GAUTHIER-JOLIF, II, 1, p. 259).

17. Per quanto l'essere sciocchi si connoti negativamente sul piano etico, una tale condizione non è per Aristotele una forma di perversità. Perciò la si potrebbe definire (con GAUTHIER-JOLIF, II, 1, p. 260) uno «stato intermedio tra virtù e vizio». Molteplici sono i modi in cui si manifesta, oltre alla prodigalità: la vanità (cfr. *infra*, 9, 1125 a 28), la bonomia (cfr. *infra*, 11, 1126 a 5), l'aspirazione all'impossibile (cfr. III, 4, 1111 b 22; 5, 1112 a 20), l'attrazione per ciò che nella vita è superficiale (cfr. X, 6, 1176 b 32).

18. Cfr. *supra*, 2, 1120 b 16-19.

no anche per le loro incontinenze ed a causa del fatto che non sono rivolti a una vita nobile[19] inclinano verso i piaceri. Il prodigo, dunque, trovandosi senza un maestro, si volge a queste cose, mentre incontrando sollecitudine potrebbe giungere alla medietà ed a ciò che è doveroso.

L'avarizia, invece, è un vizio incurabile (poiché sono la vecchiaia e ogni forma d'impotenza che, secondo l'opinione comune, rendono avari[20]), ed è connaturata agli uomini più della prodigalità: la maggior parte delle persone è amante delle ricchezze materiali più di quanto sia propensa ad elargirne. Essa ha una vasta estensione e molte forme: si ammette comunemente che esistano molti modi dell'avarizia.

Consistendo essa in due elementi, nel difetto del dare da un lato e nell'eccesso del prendere dall'altro, non in tutte le persone si sviluppa nella sua interezza, ma talvolta è disgiunta nei due elementi, ed alcuni eccedono nel prendere, altri difettano nel dare[21]. I primi infatti (definiti con denominazioni del tipo «avaro», «spilorcio», «taccagno»), difettano tutti nel dare, ma non bramano le cose altrui, né le vogliono prendere, gli uni a causa di una sorta di onestà e di timidezza verso le cose turpi (poiché alcuni sembra — o almeno dicono — che proteggano ⟨i loro averi⟩ per non essere costretti un giorno a compiere qualcosa di vergognoso; tra costoro si annovera anche «chi divide il cumino in due»[22] ed ogni uomo di tal genere, che deriva il suo nome dall'eccesso nel non dare nulla); gli altri, invece, si tengono lontano dalle cose altrui per paura, ritenendo che non sia facile prendere le cose degli altri senza che gli altri prendano le nostre; a costoro, pertanto, non piace né il prendere né il dare.

I secondi, al contrario, eccedono nel ricevere, prendendo da ogni parte e di tutto: per esempio coloro che svolgono me-

19. Per l'espressione πρὸς τὸ καλὸν ζῆν, cfr. *Rhet.*, II, 13, 1389 b 37; 14, 1390 a 34.
20. Cfr. *Rhet.*, II, 12, 1389 b 28-30.
21. Cfr. *Eth. Eud.*, III, 4, 1232 a 10-18.
22. Il termine κυμινοπρίστης indica colui che «divide in due un grano di cumino» per avarizia. Si tratta di un'espressione proverbiale; cfr., per esempio, Teofrasto, *Charact.*, X, 13.

stieri ignobili, come i mezzani[23] e tutti quelli come loro, e gli usurai che prestano piccole somme a grande interesse. Tutte 1122 a queste persone infatti prendono donde non si deve e quanto non si deve. Loro caratteristica comune è evidentemente la turpe avidità[24], poiché tutti sopportano l'ignominia a causa del guadagno, anche quando esso sia piccolo. Coloro che infatti ottengono grandi guadagni che non sono leciti da fonti non lecite, come i tiranni che distruggono città e saccheggiano templi, non li chiamiamo avari, ma piuttosto malvagi, empi ed ingiusti.

Il giocatore, il ladro e il brigante tuttavia si annoverano tra gli avari, poiché sono cupidi di sordidi guadagni. Infatti è a causa del guadagno che gli uni e gli altri[25] agiscono e sopportano ogni infamia; e gli uni affrontano i più grandi pericoli in vista della preda, gli altri traggono guadagno dagli amici, ai quali invece bisogna dare. Gli uni e gli altri, dunque, volendo trarre guadagno donde non si deve, sono avidi di turpi guadagni; e pertanto tutti i modi di prendere di questo genere sono da avari. A buon diritto si dice che l'avarizia è cosa contraria alla generosità: essa è un male più grande della prodigalità ed è nel suo ambito che ⟨gli uomini⟩ errano, piuttosto che nella prodigalità di cui si è parlato. Sulla prodigalità e sui vizi ad essa opposti sia dunque sufficiente quanto si è detto.

4. Si riconoscerà che dopo quella della generosità viene la trattazione della magnificenza, poiché anch'essa secondo l'opinione comune è una virtù concernente la ricchezza. Ma la magnificenza non si estende, come la generosità, a tutte le azioni nell'ambito delle ricchezze, bensì soltanto a quelle che

23. Sui πορνοβοσκοί cfr. Teofrasto (*ibid.*, VI, 10), che offre un'enumerazione dei mestieri infamanti.

24. In greco: αἰσχροκέρδεια, per cui cfr. Teofrasto, *ibid.*, XXX.

25. Il pronome ἀμφότεροι (cfr. anche *infra*, r. 11) designa da un lato il gruppo degli avari in generale, dall'altro il gruppo costituito dal giocatore, dal predone e dal brigante: entrambi hanno caratteristiche comuni (cfr. Tricot, p. 179, n. 1). Una soluzione diversa, in merito al passo in questione, è fornita da Burnet e Ross (seguiti anche da Gauthier-Jolif), che, per ovviare alla dificoltà dei tre termini del r. 11 rispetto al successivo ἀμφότεροι, hanno espunto [ὁ λῃστής].

riguardano le spese, poiché in esse supera in grandezza la generosità. Come infatti indica il nome stesso, essa è una spesa conveniente in grandezza[26]. Ma la grandezza si rapporta a qualcosa, poiché la spesa non è la stessa per un trierarco e per un architeoro[27]. Ciò che conviene, dunque, è relativo a chi agisce, alle circostanze ed all'oggetto.

Colui che elargisce nelle cose piccole o modeste secondo il loro valore non viene detto magnifico, come nel detto «spesso ho donato al vagabondo»[28], bensì colui che agisce così in cose grandi. L'uomo magnifico infatti è generoso, mentre quello generoso non è affatto detto che sia magnifico.

Il difetto di una tale disposizione si chiama meschinità, mentre l'eccesso si chiama volgarità[29], mancanza di gusto[30] e così via, ⟨vizi⟩ che non eccedono in grandezza riguardo alle cose per le quali è lecito, ma che ostentano in ciò per cui non si deve e come non si deve. Di questi parleremo in un secondo tempo[31].

L'uomo magnifico è simile a chi possiede la conoscenza: egli è in grado di considerare ciò che conviene[32] e di spendere
1122 b in grande stile con eleganza. Come infatti abbiamo detto all'inizio, la disposizione si determina nelle attività e negli

26. Gioco di parole sul termine μεγαλοπρέπεια, che contiene già in sé le nozioni di «grandezza» e di «convenienza» (cfr. μέγας: «grande» e πρέπον: «conveniente»).

27. In tutta la trattazione sulla μεγαλοπρέπεια Aristotele ha sempre presenti le «liturgie». Le λειτουργεῖαι erano delle onerose prestazioni imposte ai cittadini che possedevano un capitale consistente: la τριηραρχία (sulla quale cfr. *Const. Ath.*, LXI, 1), «equipaggiamento di una trireme»; la φυλαρχία, «equipaggiamento di un corpo di cavalieri»; la χορηγία «allestimento di un coro»; l'ἀρχιθεωρία, che consisteva nell'organizzazione di un'ambasceria sacra (cfr. *Const. Ath.*, LVI, 3).

28. È una reminiscenza omerica (*Od.*, XVII, 420).

29. Il vocabolo βαναυσία indica, nel suo significato originario, il lavoro manuale del fabbro (il βάναυσος, da βαῦνος: «forno» e αὔω: «accendo», è «chi lavora alla fucina») e solo in un secondo tempo il carattere basso e volgare di chi a tali attività è dedito.

30. Il termine ἀπειροκαλία etimologicamente sta a significare la «mancanza di esperienza del bello» (cfr. PLATONE, *Resp.*, III, 403 c).

31. Cfr. *infra*, 6, 1123 a 19-33.

32. Il termine πρέπον nell'età di Aristotele esprime l'ideale estetico del μέτριον («ciò che è misurato») e nella retorica sta a rappresentare la giusta misura di un discorso che è come è: né troppo lungo, né troppo corto (cfr. PLATONE, *Fedro*, 267 b e *Ippia Maggiore*, 293 e-294 e). Il πρέπον, quest'armonia che rende bella un'opera, dev'essere apprezzato dal magnifico il quale, pertanto, deve essere un conoscitore (cfr. GAUTHIER-JOLIF, II, 1 p. 264).

oggetti[33]. Orbene, le spese del magnifico sono grandi e convenienti. Tali pertanto sono anche le sue opere: è così che la spesa sarà grande e conveniente all'opera. Di conseguenza bisogna che l'opera sia degna della spesa, e la spesa proporzionale all'opera o che addirittura la superi. Tali spese l'uomo magnifico sosterrà in vista del bello: questa è la caratteristica comune alle virtù. Inoltre lo farà con piacere e con profusione, poiché la minuziosità nei conti è una cosa meschina. E baderà a come l'opera sia più bella e più conveniente, piuttosto che a quanto costi e a come possa costare il meno possibile.

È necessario dunque che l'uomo magnifico sia generoso, poiché la persona generosa spenderà ciò che si deve e come si deve ed in questo[34] sta ciò che è grande del magnifico, ossia la sua grandezza, poiché la generosità ha per oggetto quelle cose[35]; ed a partire dalla spesa uguale egli farà l'opera più splendida[36]. Infatti non è la stessa la virtù di una cosa che si possiede e quella di un'opera. Il possesso più pregevole è quello che vale di più, come l'oro, nel caso di un'opera invece la più pregevole è quella che è grande e bella[37] (infatti la vista di un'opera tale provoca ammirazione e atto a provocare ammirazione è ciò che è magnifico); e la virtù dell'opera, cioè la sua magnificenza, sta nella sua grandezza.

33. Cfr. II, 1, 1103 b 21-23; 2, 1104 b 27-29. Il πρέπον («ciò che è conveniente») deve esser presente non solo nella spesa, che è l'ἐνέργεια («attività») della ἕξις («disposizione»), ma anche nell'oggetto di essa (l'ἔργον: «opera»).

34. L'espressione ἐν τούτοις equivale al precedente ἃ δεῖ καὶ ὡς δεῖ («le cose che si deve e come si deve»).

35. Tra l'uomo generoso e quello magnifico esiste una stretta affinità: l'uno e l'altro spendono ἃ δεῖ («ciò che si deve») e ὡς δεῖ («come si deve»); la differenza è nell'entità della spesa e, in relazione all'opera, nel fatto che la generosità non si cura dello splendore e della grandezza, che invece sono caratteristiche essenziali della magnificenza. Cfr. in proposito SILVESTRO MAURO (93[r]): *magnificus debet necessario esse liberalis. Ratio est, quia ad liberalitatem spectat facere sumptus, quos oportet et prout oportet: ergo magnificus est liberalis* [«il magnifico deve necessariamente essere generoso. Il motivo è che alla generosità spetta fare le spese che sono necessarie e come sono necessarie: dunque il magnifico è generoso»].

36. Rispetto a quello che ottiene un uomo meschino o volgare (cfr. *supra* μικροπρέπεια e βαναυσία, 1122 a 31-32). Non si tratta, qui, di un contrasto tra generosità e magnificenza, ma tra la magnificenza e i due vizi ad essa opposti (cfr. BURNET, p. 175 seguito da TRICOT, p. 182, n. 1).

37. Indipendentemente dal suo valore materiale.

5. ⟨La magnificenza⟩ ha per oggetto le spese che definiamo pregevoli[38], come quelle concernenti gli dei, ossia offerte, edifici[39], sacrifici, ed ugualmente anche quelle che riguardano la religione[40] e tutte quelle che si ha l'ambizione di fare per l'interesse pubblico, per esempio se in alcune località si ritiene di dovere allestire splendidamente un coro o equipaggiare una trireme[41] o anche organizzare un banchetto pubblico.

In tutte queste circostanze, come si è detto[42], ⟨la spesa⟩ si rapporta a colui che agisce, cioè bisogna chiedersi chi sia e quali siano i suoi mezzi; le spese infatti devono essere degne dei mezzi e convenienti non solo rispetto all'opera, ma anche a colui che la compie. Perciò un povero non sarà magnifico, perché non sussistono i mezzi con cui possa sostenere molte spese in modo conveniente; e colui che tenta di esserlo è stolto, poiché agirà in contrasto con quanto ci si aspetta e con ciò che è da lui dovuto, mentre conforme a virtù è ciò che è compiuto correttamente. Al contrario ⟨la magnificenza⟩ si addice a coloro che già possiedono tali mezzi grazie alla loro attività, ai loro antenati o a coloro coi quali hanno delle relazioni[43], ed inoltre agli uomini nobili, illustri e così via, perché tutto questo comporta grandezza e prestigio. Tale è dunque soprattutto il magnifico e in spese di quel genere[44] consiste la magnificenza, come si è detto[45]: esse sono le più consistenti e le più prestigiose. Tra quelle private si collocano le spese che si compiono una sola volta: per esempio un matrimonio o un evento di tal genere, e ciò per cui si prodigano l'intera città o coloro che occupano posizioni di primo piano, ed inoltre l'accoglienza ed il commiato di ospiti stranieri, così come i doni fatti e ricevuti in cambio. L'uomo magnifico infatti non è elargitore

38. Sul significato di τὰ τίμια, cfr. I, 12, 1101 b 11.
39. S'intende «sacri», ossia i templi.
40. L'aggettivo δαιμόνιον è sinonimo di θεῖον; cfr. BONITZ, *Ind. arist.*, 164 a 23.
41. Sulle liturgie, cfr. *supra*, cap. 4, nota 27.
42. Cfr. *supra*, 4, 1122 a 24-26.
43. Come interpreta il Lambin, si tratta di relazioni di parentela o anche di altro tipo (*iis quibuscum aliqua necessitudine coniuncti sunt relictae*).
44. Sono le spese pubbliche.
45. Cfr. *supra*, rr. 19-23.

per se stesso, ma per l'interesse generale e i suoi doni hanno una certa somiglianza con le offerte votive.

Proprio del magnifico è anche allestire una casa in modo conveniente alla sua ricchezza (infatti anche quella è un ornamento) e spendere soprattutto per tutte le opere che sono durature (sono queste infatti le più belle) e spendere in ogni occasione ciò che è conveniente: agli dei ed agli uomini non sono adatte le stesse cose, né in un tempio, né in una tomba.

E poiché ciascuna spesa può essere grande nel genere considerato, e la più magnifica ⟨in assoluto⟩[46] è quella che è grande in una grande occasione, mentre in una circostanza particolare lo è la spesa che è grande in questa; e poiché ciò che è grande nell'opera differisce da ciò che è grande nella spesa (infatti la palla più bella o la più bella ampolla hanno magnificenza come doni fatti ad un bambino, ma il loro valore è piccolo e meschino); per questo motivo, dunque, è caratteristica dell'uomo magnifico agire magnificamente nel genere in cui agisce (una tal cosa infatti non è facile a superarsi)[47] e in un modo che corrisponda degnamente al valore della spesa.

6. Tale è dunque l'uomo magnifico. Colui che invece eccede, ossia il volgare, eccede perché spende oltre il dovuto, come si è detto[48]. Infatti nelle spese piccole egli spende molto e fa sfoggio in modo sconveniente, per esempio organizzando un banchetto a quota[49] come se fosse una festa nuziale, e allestendo un coro da commedia lo introduce nella parodo[50] vestito di porpora, come fanno a Megara[51]. E compirà cose di

46. Bywater inserisce ἁπλῶς dopo μεγαλοπρεπέστατον, per chiarire ulteriormente il senso generale.

47. Cfr. SILVESTRO MAURO (94^2): *omne opus magnifici tale est in suo genere, ut in eo difficile possit superari* [« ogni opera del magnifico è tale, nel suo genere, che in essa difficilmente egli può essere superato »].

48. Cfr. *supra*, 4, 1122 a 31-33.

49. L'ἔρανος, un banchetto nel quale ogni invitato portava il proprio contributo.

50. La πάροδος, nel suo significato primario, indica l'entrata del coro da un ingresso laterale del proscenio e, secondariamente, la prima parte completa della recitazione del coro (cfr. la definizione aristotelica in *Poet.*, 12, 1452 b 22).

51. Si è seguita (con Burnet, Rackham, Gauthier-Jolif) la lezione Μεγαροῖ dell'edizione oxoniense, anziché Μεγαρεῖς dei manoscritti. Sulla mancanza di gusto propria di Megara e nota in Atene, cfr. ARISTOFANE, *Gli Acarnesi*, 738; *Le Vespe*, 57.

tal genere non in vista del bello, ma per ostentare la sua ricchezza, convinto di suscitare ammirazione grazie a quelle e spendendo poco dove bisogna spendere molto e molto, invece, dove bisogna spendere poco.

Al contrario il meschino difetta in ogni cosa e, dopo aver fatto le più grandi spese, per una minuzia rovinerà la buona riuscita, indugiando in tutto quello che fa, cercando il modo di spendere il meno possibile, lamentandosi di quelle spese e credendo di fare ogni cosa più grande di quanto si deve.

Queste disposizioni sono dunque vizi, ma di certo non apportano biasimi, sia perché non sono dannose per il prossimo sia perché non sono troppo brutte.

7. La magnanimità, anche dal punto di vista del nome, sembra che concerna cose grandi. Ma prima di tutto determiniamo quali esse siano; e non fa nessuna differenza considerare la disposizione o colui che ad essa si conforma.

È opinione comune, dunque, che sia magnanimo colui che si ritiene degno di grandi cose e che realmente ne è degno[52]: chi fa lo stesso senza esserne degno è stolto, e nessuno di coloro che agiscono secondo virtù è stolto né insensato. Magnanimo è pertanto colui che si è descritto. Chi infatti è degno di cose piccole, e di quelle si considera degno, è modesto, ma non magnanimo, perché la magnanimità risiede nella grandezza, come anche la bellezza si trova in un corpo grande[53], mentre le persone piccole sono eleganti e proporzionate, ma non belle.

Colui che ritiene se stesso degno di grandi cose, pur non essendolo, è vanitoso[54]; ma non chiunque si ritenga degno di cose al di sopra di quelle di cui è degno realmente, è vanitoso[55].

52. L'espressione è da intendersi sia in senso attivo che passivo; cfr. San Tommaso (736, p. 207): *idest ut magna faciat et magna ei fiant* [«ossia (degno) di fare cose grandi e di riceverne»].

53. Cfr. *Poet.*, 7, 1450 b 35; *Polit.* VII, 4, 1326 a 33 segg.; *Problem.*, XVI, 11, 915 b 37.

54. L'aggettivo χαῦνος sta a significare propriamente «colui che è vuoto».

55. Per esempio, come suggerisce Tricot (p. 187, n. 1), se egli ha dei grandi meriti, ma si ritiene degno di cose ancor più grandi. Infatti, come spiega San Tom-

Chi si ritiene degno di cose minori di quelle di cui lo è, è pusillanime (qualora essendo degno di cose grandi, medie o piccole ritenga se stesso degno di cose ancora inferiori). Ma soprattutto sarà reputato ⟨pusillanime⟩ chi è degno di cose grandi: che cosa farebbe infatti, se non fosse degno di cose tanto grandi? Il magnanimo, dunque, è un estremo nella grandezza, mentre è un medio[56] rispetto al modo, poiché ritiene se stesso degno di ciò che è conforme al proprio valore; gli altri invece eccedono e difettano.

Se dunque il magnanimo è chi ritiene se stesso degno di grandi cose essendolo, e in particolar modo chi si reputa degno di quelle più grandi, in una cosa sola lo sarà soprattutto[57]. Il merito si definisce in rapporto ai beni esterni; e il bene più grande, tra questi, stabiliremo che sia quello che attribuiamo agli dei ed al quale principalmente aspirano le persone di rango elevato e che è il premio nelle cose più belle. Tale bene è l'onore: il più grande, appunto, tra i beni esterni. È dunque riguardo all'onore ed al disonore che l'uomo magnanimo si comporta come si deve. E anche senza argomentarlo, risulta evidente che i magnanimi hanno a che fare con l'onore, poiché specialmente dell'onore si ritengono degni, e in conformità con il loro merito.

Quanto al pusillanime, egli difetta sia in rapporto a se stesso sia rispetto al valore del magnanimo. E il vanitoso eccede riguardo a se stesso, tuttavia non in rapporto al magnanimo[58].

L'uomo magnanimo, dato che è degno delle cose più grandi, sarà il migliore, poiché chi è migliore è sempre degno di una cosa maggiore, e il migliore lo è delle cose più grandi. Pertanto colui che è veramente magnanimo bisogna che sia buono. E si riconoscerà che è proprio del magnanimo ciò che

MASO (739, p. 207): *difficile est mensuram rectam attingere* [«è difficile cogliere la giusta misura»].

56. Sui concetti di ἄκρος e μέσος nella virtù in generale, cfr. II, 6, 1107 a 6. Cfr., inoltre, *Eth. Eud.*, III, 5, 1232 b 14-1233 a 9.

57. Si tratta, come si vedrà subito dopo, dell'onore.

58. Perché i meriti di cui il vanitoso si stima degno sono al di sopra delle sue reali capacità, ma non oltrepassano quelli di cui si ritiene degno il magnanimo.

esiste di grande in ciascuna virtù[59]. Al magnanimo non si adatterebbe in nessun modo fuggire a gambe levate[60], né commettere ingiustizia: in vista di quale fine dovrebbe compiere cose turpi colui per il quale nulla è grande[61]? Ed a chi consideri ogni singolo caso ⟨di virtù⟩ apparirà assolutamente ridicolo il magnanimo che non sia buono. E non sarebbe neppure degno di onore se egli fosse malvagio, poiché premio della virtù è l'onore, ed esso viene tributato ai buoni. La magnanimità sembra essere, dunque, una sorta di ornamento delle virtù, poiché le rende più grandi e senza di loro non si manifesta. Per questo motivo è difficile essere veramente magnanimi: infatti non è possibile esserlo senza καλοκἀγαθία[62]. Pertanto è soprattutto in rapporto agli onori e alla mancanza d'onori che il magnanimo si rivela; e per gli onori importanti e tributatigli dalle persone virtuose[63] egli proverà un piacere misurato, nella convinzione di ottenere quelli che gli spettano o che sono anche inferiori (poiché non potrebbe esistere un onore degno di una virtù perfetta); tuttavia li accetterà, per il fatto che gli uomini non sono in grado di tributargliene di più grandi. Egli però non si curerà affatto dell'onore che gli proviene da persone qualunque e per piccole cose[64], poiché non è degno di ciò, e ugualmente anche per la mancanza d'onori, poiché un tale evento lo riguarderà ingiustamente. Come è stato detto, dunque, il magnanimo ha a che fare con gli onori, tuttavia si comporterà con moderazione anche per quanto concerne la ricchezza, il potere e ogni situazione di buona o

59. Si tratta di una specie di gioco di parole tra μεγαλόψυχος («magnanimo») e τὸ ... μέγα («ciò che è grande»).

60. L'espressione idiomatica παρασείειν τὰς χεῖρας significa letteralmente: «bilanciare le braccia» per correre più rapidamente. Cfr. *Problem.*, V, 8, 881 b 6; inoltre PLATONE, *Simposio*, 221 a; TEOFRASTO, *Charact.*, III, 5.

61. Cfr. *infra*, 8, 1125 a 2 e 14. Si veda anche PLATONE, *Resp.*, VI, 486 a.

62. Per la sua pregnanza semantica si è mantenuto il termine greco: dopo Socrate non designa più la nobiltà di nascita nella scala sociale, bensì la perfezione che nobilita la vita in àmbito morale. Esso compare solo un'altra volta nell'*Etica Nicomachea*, in X, 10, 1179 b 10.

63. Ulteriori ed importanti precisazioni su questo punto si hanno in *Eth. Eud.*, III, 5, 1232 b 17-19. Cfr. anche I, 3, 1095 b 28-29; VIII, 10, 1155 a 22-25; PLATONE, *Resp.*, V, 475 a-b; ISOCRATE, *Elogio di Elena*, 35.

64. Come spiega SAN TOMMASO (752, p. 211), sono tutte quelle *praeter virtutem* [«oltre la virtù»].

cattiva sorte, in qualunque modo gli tocchino: egli non sarà eccessivamente contento se ha fortuna, né eccessivamente addolorato se ha sfortuna. E neppure riguardo all'onore, pur essendo questo il bene più grande, si comporta così. I poteri e la ricchezza, infatti, sono cose desiderabili a causa dell'onore: coloro che li possiedono desiderano essere onorati grazie a quelli; e per l'uomo per il quale l'onore è poca cosa, anche il resto lo è. Perciò è opinione comune che ⟨i magnanimi⟩ siano sdegnosi[65].

8. È opinione comune che anche gli eventi fortunati concorrano alla magnanimità. Infatti i nobili sono ritenuti degni d'onore e così coloro che sono potenti o ricchi, poiché si trovano in una condizione di eccellenza e tutto ciò che è superiore in un bene è più degno d'onore. Perciò anche tali cose[66] rendono più magnanimi, poiché da certuni essi vengono onorati. In verità soltanto l'uomo buono è degno d'onore, ma chi possiede entrambe le cose[67] è ritenuto degno d'onore maggiormente. Coloro che invece possiedono tali beni, ma senza virtù, ritengono se stessi degni di grandi cose non giustamente, né a buon diritto vengono detti magnanimi; infatti senza una virtù perfetta queste cose non sussistono. Ma anche coloro che possiedono tali beni[68] diventano sdegnosi[69] e prepotenti. Senza virtù non è facile farsi carico dei beni della sorte in modo conveniente; e non essendo capaci di farsene carico, credono di essere superiori agli altri e li disprezzano, mentre proprio essi fanno tutto quello che viene loro in mente. Imitano infatti il magnanimo senza essere come lui, e lo fanno nelle cose in cui possono. Quindi non compiono ciò che è conforme a virtù, mentre disprezzano gli altri. Il magnanimo disprezza giustamente (infatti giudica in modo veritiero), la moltitudine invece a caso.

65. Cfr. *Eth. Eud.*, III, 5, 1232 a 18-b 10.
66. S'intende, gli «eventi fortunati» (εὐτυχήματα).
67. Cioè sia la buona sorte che la virtù.
68. Si tratta ancora una volta degli εὐτυχήματα.
69. Come il μεγαλόψυχος (cfr. *supra*, 7, 1124 a 20), ma con la differenza che nel magnanimo sdegno ed insolenza sono giustificati dalla sua superiorità reale (cfr. Tricot, p. 190, n. 6).

Egli poi non è uno che si espone ai pericoli per cose da poco, né è amante del rischio per il fatto di tenere in conto poche cose, bensì affronta pericoli grandi e qualora lo faccia non ha riguardo per la sua vita, ritenendo che vivere ad ogni costo non sia una cosa degna[70]. Inoltre è tale da fare del bene, ma se viene beneficiato se ne vergogna: la prima cosa, infatti, è propria di chi è superiore, la seconda invece di chi è inferiore. E ancora, è disposto a ricambiare più benefici ⟨di quelli che riceve⟩, poiché così facendo colui che ha iniziato[71] gli sarà debitore e risulterà beneficiato.

Si ritiene inoltre che i magnanimi si ricordino del beneficio che hanno reso, ma non di quelli che sono stati resi a loro (perché colui che ha ricevuto un beneficio è inferiore rispetto a chi lo ha compiuto ed il magnanimo vuole essere superiore), e che ascoltino con piacere menzionare i primi, di mala voglia invece i secondi. Questo è il motivo per cui anche Teti non menziona i benefici resi a Zeus[72], né lo fanno i Lacedemoni rivolgendosi agli Ateniesi[73], ma dicono i benefici che hanno ricevuto. Proprio del magnanimo è anche non chiedere a nessuno, o farlo controvoglia, e al contrario soccorrere con disponibilità; essere altero con coloro che sono importanti e che hanno i doni della buona sorte, e misurato invece con le persone di condizione modesta. Essere superiore a quelli, infatti, è cosa difficile e ragguardevole, mentre è facile esserlo a questi; e mostrarsi altero verso i primi non è ignobile, mentre è volgare farlo tra i miserabili, come lo è far mostra della propria forza con i deboli; ed è caratteristica del magnanimo non recarsi nei posti d'onore o dove altri primeggiano[74]; ed essere

70. È questo un concetto che avvicina di molto il magnanimo alla figura del filosofo delineata da PLATONE in *Resp.*, VI, 486 a-b, come osserva ZANATTA (vol. I, 506, n. 8).

71. Il verbo ὑπάρχω è qui sinonimo di ἄρχω (cfr. BONITZ, *Ind. arist.*, 788 b 40 e BURNET, p. 184).

72. Per non riuscirgli sgradita, perorando la causa del figlio Achille. Cfr. *Il.*, I, 394-407 e 503-504.

73. Il riferimento non è sicuro (si veda BURNET, p. 184). Secondo l'Anonimo si tratterebbe del discorso attribuito dallo storico Callistene agli Spartani che, nel 370-69 a. C., si recarono ad Atene per chiedere aiuto contro Tebe.

74. Secondo l'interpretazione di Aspasio (che è forse la più calzante; cfr. GAUTHIER-JOLIF, II, 1, p. 288) il magnanimo non vuole primeggiare in ogni circo-

inattivo e temporeggiatore, tranne che nel caso in cui siano in gioco un grande onore o una grande opera, e disposto a compiere poche cose, ma grandi e degne di fama.

È necessario inoltre che dimostri francamente sia l'odio che l'inimicizia (nascondersi è proprio di colui che ha paura, così come trascurare la verità più dell'opinione) e che apertamente parli ed agisca (egli infatti non si trattiene dal dire nulla[75] perché è incline al disprezzo e tende a dire la verità, fatta eccezione per quelle cose in cui si serve della dissimulazione[76] nei confronti della massa)[77]. Egli poi non è capace di vivere adeguandosi ad un'altra persona[78], tranne che non si tratti di un amico: sarebbe cosa da schiavi; e per questo tutti gli adulatori sono servili ed i miserabili, adulatori. Il magnanimo non è neppure incline alla meraviglia, poiché nulla per lui è grande. Né serba rancore, perché non si addice al magnanimo tenere a mente con risentimento, specie le cose cattive, ma piuttosto far conto di nulla. Né ciarla delle persone: non parlerà né di se stesso né di un altro, giacché non gli interessa di essere lodato né che gli altri siano biasimati; e d'altra parte non è neppure incline a lodare: e perciò non sparla, neppure dei nemici, se non per insolenza[79]. E nelle cose necessarie o poco rilevanti non è affatto incline a lamentarsi né a chiedere, poiché comportarsi così è proprio di uno che quelle cose si prende a cuore. E tende a cercare di possedere le cose belle e improduttive, piuttosto che quelle produttive ed utili[80]: un tale atteggiamento è più proprio di chi è autosufficiente. Si ritiene poi che si confaccia al magnanimo muoversi lentamente, par-

stanza, poiché alcune cose non gli interessano affatto: ciò che gli preme è essere il primo nella virtù.

75. Si è reso con questa perifrasi il termine greco παρρησιαστής («colui che dice tutto»). La παρρησία viene indicata da EURIPIDE (*Ione*, 670-672; *Ippolito*, 421-423) come privilegio del cittadino e dell'uomo libero. Cfr. anche IX, 2, 1165 a 29.

76. Sull'εἰρωνεία socratica, cfr. II, 7, 1108 a 23.

77. Il testo di questo passo è incerto e comporta numerose varianti; si veda in proposito l'apparato del Bywater.

78. Sul senso di πρὸς ἄλλον, cfr. BONITZ, *Ind. arist.*, 642 a 40: *secundum, ad alicuius normam et legem* [«in conformità con la norma e la legge di qualcuno»].

79. Cfr. *Rhet.*, II, 2, 1378 b 22-29; 12, 1389 b 7-8; 13, 1390 a 18-19.

80. Cfr. *Pol.*, VIII, 3, 1338 b 1-2: «cercare dovunque l'utile non si addice assolutamente a uomini magnanimi e liberi».

lare con voce profonda[81] ed avere un'elocuzione controllata; non è infatti portato alla fretta colui che si cura di poche cose, né è preso da eccitazione colui che non ritiene nulla grande; mentre la voce acuta e la celerità sono dovute a queste cose.

9. Tale è dunque il magnanimo[82]. Colui che difetta è invece pusillanime e chi eccede, vanitoso. Secondo l'opinione comune questi ultimi non sono considerati viziosi (infatti non fanno nulla di male), ma si ritiene che siano in errore.

Il pusillanime, pur essendo degno dei beni, si priva da sé delle cose di cui è degno e dà l'impressione di avere in sé qualcosa di cattivo, per il fatto di non ritenersi degno dei beni; ma sembra anche che non conosca se stesso: altrimenti bramerebbe le cose delle quali è degno, essendo esse dei beni[83]. Tuttavia gli uomini di tal genere non sono ritenuti degli sciocchi, ma piuttosto dei timidi. È però opinione comune che quella cattiva considerazione ⟨di sé⟩ li renda ancora peggiori, perché gli uomini aspirano ciascuno alle cose conformi al proprio merito; essi invece si astengono sia dalle azioni sia dalle occupazioni buone, convinti di esserne indegni, ed ugualmente anche dai beni esterni.

I vanitosi, invece, sono degli sciocchi che non conoscono se stessi, e sono così manifestamente. Infatti, pur non essendone degni, intraprendono compiti onorevoli e poi si smentiscono. Si fanno ornamento di vesti, bell'aspetto e cose di tal genere; desiderano che i loro successi siano anche manifesti e ne parlano, credendo che grazie a questi saranno onorati.

La pusillanimità si contrappone alla magnanimità più della vanità, perché è più diffusa ed è cosa peggiore. La magnanimità ha dunque per oggetto un onore grande, come è stato detto[84].

81. Cfr. *De gen. anim.*, V, 7, 786 b 35-787 a 2.
82. Cfr. *Eth. Eud.*, III, 5, 1233 a 9-30.
83. Cfr. la spiegazione di SAN TOMMASO (786, p. 217): *cum enim proprium bonum sit cuilibet appetibile, si seipsum cognosceret pusillanimus, appeteret ea quibus dignus est, cum sint quaedam bona et appetibilia* [«essendo per chiunque appetibile il proprio bene, se il pusillanime conoscesse se stesso, egli appetirebbe le cose delle quali è degno, essendo esse dei beni e appetibili»].
84. Cfr. II, 7, 1107 b 26; *supra*, 7, 1123 a 34-b 22.

10. Sembra che anche nell'ambito dell'onore, come si è detto in precedenza[85], ci sia una virtù che si riterrà esser vicina alla magnanimità, come la generosità alla magnificenza. 1125 b Entrambe[86] infatti si astengono da ciò che è grande, mentre ci dispongono come bisogna riguardo alle cose misurate e piccole[87]; e come nel prendere e nel donare ricchezze esistono una via di mezzo, un eccesso e un difetto, così anche nel desiderio di onore esistono il «più» ed il «meno» di quanto si deve, il «da dove» ed il «come» si deve. Infatti da un lato biasimiamo l'ambizioso perché riteniamo che aspiri all'onore più di quanto si deve e ⟨che cerchi di ottenerlo⟩ donde non si deve; dall'altro il non ambizioso perché riteniamo che non abbia intenzione di farsi onorare neppure per le cose belle. E talvolta lodiamo l'ambizioso in quanto virile ed amante del bello e il non ambizioso in quanto misurato e moderato, come abbiamo detto anche nella parte precedente[88].

Poiché «amante di una tal cosa» si dice in più sensi, è chiaro che non applichiamo il termine «ambizioso»[89] sempre alla stessa circostanza, elogiando chi è ambizioso più di quanto lo è la moltitudine, biasimando invece chi lo è più di quanto si deve[90]. E siccome la via di mezzo non ha un nome, gli estremi sembrano contendere fra loro per occuparne il posto, come se essa fosse senza eredi[91]. Ma nelle cose nelle quali esistono un eccesso e un difetto, esiste anche una via di mez-

85. Cfr. *supra*, 7, 1123 b 24-27.

86. Il pronome ἄμφω designa sia la virtù in questione, che risulterà anonima, sia la generosità.

87. Il riferimento è all'onore ed alle ricchezze. Cfr. SAN TOMMASO (792, p. 219): *circa parva et moderata, vel honores vel divitias* [«rispetto alle cose piccole e moderate, siano esse onori o ricchezze»].

88. Cfr. II, 7, 1107 b 31-1108 a 2.

89. In greco: φιλότιμος («amante dell'onore»).

90. Sulla relatività del concetto di φιλοτιμία, ricorrente nella produzione letteraria greca in accezione ora positiva, ora negativa, si vedano EURIPIDE (*Phoen.*, 531-535) che la condanna, e SENOFONTE (*Mem.*, III, 3, 13) che la esalta come la migliore qualità degli Ateniesi.

91. Per spiegare il senso del termine ἔρημος nel passo in questione (ὡς ἐρήμης) Burnet rinvia a *Const. Ath.* 43, 4; ISOCRATE, *Aegin.* 3; ISEO, *Sulla successione di Pirro*, 61. Il giusto mezzo in questo modo è paragonato implicitamente ad un'eredità che non è reclamata per mancanza di un erede legittimo (il quale sarebbe, se esistesse, il nome proprio di questa via di mezzo) e che si trova così «vacante» (ἔρημος). Cfr. anche II, 7, 1107 b 31, dove è espressa la stessa idea.

zo; gli uomini appetiscono l'onore più e meno di quanto si deve: esiste dunque anche un «come si deve» e viene lodata pertanto questa disposizione, che nell'ambito dell'onore è una via di mezzo senza un suo nome. In rapporto all'ambizione essa appare come una mancanza d'ambizione, mentre in rapporto alla mancanza d'ambizione è una forma d'ambizione, e in rapporto ad entrambe è in qualche modo l'una e l'altra cosa insieme. Questo sembra che valga anche per le altre virtù; ma in questo caso gli estremi si contrappongono evidentemente per il fatto che la via di mezzo non ha un nome[92].

11. La mitezza[93] è una medietà nell'ambito della collera; poiché la via di mezzo è senza nome e più o meno lo sono anche gli estremi, riferiamo alla medietà la mitezza, per quanto essa inclini verso il difetto, che pure non ha nome. L'eccesso invece si potrebbe dire una sorta di iracondia[94]. L'affezione è infatti la collera, ma molti e differenti sono gli elementi che la producono.

Colui che dunque si adira per le cose per cui si deve, con quelli con cui si deve ed inoltre come si deve, e nel momento e per la durata di tempo dovuta, viene lodato; costui pertanto sarà mite, se è appunto la mitezza che viene lodata. La persona mite vuole essere imperturbabile e non essere trascinata dalla passione, ma adirarsi nel modo in cui la ragione ordini, per le cose per cui lo ordini e per quanto tempo lo ordini; tuttavia si ritiene comunemente che erri maggiormente nel-
1126 a l'ambito del difetto, poiché chi è mite non è portato alla vendetta, ma piuttosto al perdono.

92. Cfr. in proposito il commento di SILVESTRO MAURO (103[2]): *quia mediocritati virtuosae non est impositum nomen, ideo extrema vitiosa, hoc est ambitio et nimius honoris contemptus, videntur esse solum opposita inter se, non autem cum virtute, licet vere et inter se et cum virtute habeant oppositionem* [«poiché non è stato dato un nome alla via di mezzo virtuosa, per questo sembra che gli estremi viziosi, ossia l'ambizione e il disprezzo eccessivo dell'onore, siano in opposizione soltanto tra di loro, ma non con la virtù, per quanto si trovino in opposizione sia tra di loro sia con la virtù»].

93. Sulla πραότης, cfr. *Rhet.*, II, 3, 1380 a 6-1380 b 33 ed anche il passo corrispondente di *Eth. Eud.*, II, 3, 1231 b 5-26.

94. Cfr. II, 7, 1108 a 7-8.

Il difetto, sia che si tratti di una mancanza di collera[95], sia che si tratti di qualsiasi altra cosa, viene biasimato. Coloro che non si adirano per le cose per le quali si deve si ritiene che siano sciocchi, ed anche quelli che lo fanno non come si deve, né quando, né con coloro con i quali si deve; è opinione comune che essi non provino nessuna sensazione né si dolgano e che, non adirandosi, siano incapaci di difendersi, e sopportare di essere oltraggiati e non curarsi dei propri cari è una cosa da schiavi[96].

L'eccesso si verifica secondo tutti quei modi (⟨ci si può adirare⟩ infatti con le persone con le quali non si deve, per le cose per le quali non si deve e più e meno di quanto si deve e per un tempo più lungo), tuttavia non tutti si trovano nella stessa persona; il che non sarebbe possibile, in quanto il male distrugge anche se stesso e, qualora sia completo, diviene insopportabile.

Gli irascibili[97], dunque, si adirano rapidamente sia con le persone con le quali non si deve sia per le cose per le quali non si deve sia più di quanto si deve; ma rapidamente desistono: è questa la caratteristica migliore che possiedono. Una tal cosa accade loro perché non trattengono l'ira, ma reagiscono apertamente a causa della loro asprezza, per desistere in un secondo momento.

I biliosi sono aspri fino all'eccesso e irascibili contro tutto e per ogni motivo; donde viene anche il loro nome[98].

Le persone rancorose[99] sono difficili da riconciliare e per molto tempo restano adirate; infatti trattengono la loro impetuosità. La quiete sorge quando si sia contraccambiato, poiché la vendetta fa cessare la collera, generando piacere al posto del dolore. Ma se questa circostanza non si verifica, essi covano il peso ⟨del risentimento⟩: dato che la cosa non è manifesta nessuno cerca di persuaderli, e digerire la

95. Il termine ἀοργησία sembra essere una coniazione aristotelica.
96. Cfr. PLATONE, *Gorgia* 483 b; EURIPIDE, *Eracle*, 275-77.
97. Cfr. *Eth. Eud.*, II, 3, 1221 b 10-15.
98. Il termine che li designa, ἀκρόχολοι, è qui considerato nelle sue parti componenti: ἄκρος («estremo») e χόλος («ira»). Cfr., in proposito, *De virt. et vit.* 6, 1251 a 3.
99. I πικροί.

collera dentro di sé richiede del tempo. Gli uomini di tal genere sono i più fastidiosi per se stessi e per le persone più care.

«Difficili» diciamo infine[100] coloro che si adirano per le cose per le quali non si deve, più di quanto si deve e per un tempo più lungo del dovuto e che, senza vendetta o punizione, non cambiano stato d'animo.

Alla mitezza opponiamo come maggior contrario l'eccesso, in quanto esso ha una maggiore espansione: vendicarsi è cosa più umana ⟨dell'oblio⟩; e rispetto al convivere le persone difficili sono peggiori.

Quello che è stato detto nella parte precedente[101] risulta chiaro anche in base a ciò che stiamo affermando, poiché non è facile distinguere il «come» e il «con chi», per quali cose e per quanto tempo si debba adirarsi, e fino a quale punto uno agisca rettamente oppure erri. Colui che infatti trasgredisce di poco non viene biasimato, né se lo fa in più né se lo fa in
1126 b meno: talvolta lodiamo coloro che difettano e li chiamiamo miti, e coloro che si adirano li chiamiamo virili, in quanto capaci di comandare. Ma definire con un ragionamento quanto e come trasgredendo uno sia degno di biasimo, non è facile; infatti questo rientra nelle circostanze particolari e il giudizio sta nella sensazione[102].

Tuttavia questo almeno è chiaro, che la disposizione mediana è degna di lode, poiché è in base ad essa che ci adiriamo con le persone con le quali si deve, per le cose per le quali si deve, come si deve e così via, mentre gli eccessi e i difetti sono biasimevoli: poco se si hanno in modo lieve, di più se maggiormente, molto se impetuosamente. È chiaro dunque che bisogna attenersi alla disposizione di mezzo. Le disposizioni concernenti l'ira siano dunque così trattate.

100. Quella dei χαλεποί (rr. 26-28) rappresenta la quarta ed ultima categoria di eccessi *circa iram*, preceduta in ordine dagli ὀργίλοι (rr. 13-18), dagli ἀκρόχολοι (rr. 18-19; cfr. *supra*, nota 98) e dai πικροί (rr. 19-26).

101. Cfr. II, 9, 1109 b 14-26.

102. Cfr. II, 9, 1109 b 23, dove sono usati gli stessi termini.

12. Nei rapporti sociali[103], nel vivere insieme e nel prender parte a conversazioni e ad azioni, certuni si ritiene che siano compiacenti[104], e sono coloro che lodano ogni cosa per procurare piacere e non contrastano in nulla, ma credono di non dover recare dolore a coloro con i quali hanno a che fare; certi altri, invece, che al contrario di questi si oppongono in ogni cosa e non si fanno scrupolo neanche un po' di provocare dolore, vengono chiamati scontrosi e litigiosi. Che dunque le disposizioni suddette siano biasimevoli non è cosa ignota e non lo è neppure il fatto che sia lodevole la disposizione intermedia tra queste due, quella in base a cui si accetterà ciò che si deve come si deve ed ugualmente anche si detesterà. A questa disposizione non è stato attribuito alcun nome, ma assomiglia moltissimo all'amicizia. Colui che infatti si conforma alla disposizione intermedia è tale quale noi intendiamo dire l'amico virtuoso, con l'aggiunta dell'affetto. Tuttavia essa differisce dall'amicizia, perché è senza sentimento e senz'affetto per coloro con i quali si è in relazione: non è con l'amore o con l'odio che si accoglie ogni cosa[105] come si deve, ma per il fatto di avere un tale carattere. Infatti ci si comporterà ugualmente verso gli sconosciuti e verso le persone note, verso gli intimi e verso gli estranei, tranne che per il modo che è adatto in ciascuna situazione: non conviene darsi cura in ugual maniera dei familiari e degli estranei, né viceversa provocar loro un dolore ⟨ugualmente⟩. In generale dunque si è detto che ⟨l'uomo siffatto⟩ avrà relazioni sociali come si deve, ma riferendosi a ciò che è bello e utile avrà per scopo di non provocare dolore o di produrre piacere: sembra infatti che abbia per oggetto piaceri e dolori che nascono nei rapporti sociali; e tra quei piaceri sdegnerà quelli che per lui non è bello o è dannoso procurare e preferirà arrecare dolore. D'altronde, qua-

103. In *Eth. Eud.*, III, 7, 1233 b 29 ss. Aristotele non annovera tra le virtù le μεσότητες concernenti i rapporti sociali, in quanto ἄνευ προαιρέσεως. Così anche in *Magna Mor.*, I, 32, 1193 a 36.

104. Sull'ἀρέσκεια cfr. TEOFRASTO (*Charact.*, V), che la definisce «un rapporto che non mira che a procurar piacere». TRICOT (p. 200, n. 2) cita, come esempio di ἄρεσκος, il Filinta del *Dyskolos* menandreo. Su questa disposizione cfr. II, 7, 1108 a 25 segg.

105. Concernente il prossimo.

lora arrechi a colui che agisce un motivo di vergogna, e per di più non piccolo, oppure un danno, e il suo dissenso arrechi invece un piccolo dolore, allora non acconsentirà, ma sarà spiacevole.

In modo diverso si intratterrà con le persone di alto livello,
1127 a con le persone qualunque e con quelle più o meno note e, ugualmente, ⟨si comporterà⟩ secondo le altre differenze, attribuendo ad ognuno ciò che sia conveniente, scegliendo di procurare il piacere di per sé, guardandosi invece dall'arrecare dolore, ma badando alle conseguenze qualora siano maggiori[106]; intendo dire badando a ciò che è bello ed utile[107]. E in vista di un piacere grande nel futuro arrecherà piccoli dolori.

Di tal genere è dunque colui che sta nella via di mezzo, ma non ha un nome; tra coloro che procurano piacere, chi mira ad essere piacevole senza un altro motivo è compiacente, mentre chi lo fa perché gliene derivi qualche vantaggio in ricchezze, e quante altre cose si possono avere con le ricchezze, è un adulatore. Colui che invece dimostra uggia verso tutti si è detto che è fastidioso e litigioso. È evidente che gli estremi si oppongono fra loro per il fatto che la via di mezzo non ha nome.

13. All'incirca nello stesso ambito si colloca la via di mezzo tra la millanteria e la dissimulazione[108]: anche questa è senza nome. Ma non è male trattare anche disposizioni di tal genere: in questo modo conosceremo meglio le cose che riguardano il carattere, avendole esaminate una per una, e ci convinceremo che le virtù sono delle vie di mezzo, vedendo che è così in tutti i casi.

106. S'intende, di quei piaceri e di quei dolori.

107. Il pensiero di Aristotele è qui espresso con estrema concisione. TRICOT (p. 201, n. 3) così lo interpreta: «Aristotele vuol dire che, in linea di principio (καθ' αὑτό, r. 2), dobbiamo sforzarci di procurar piacere e di non causare dolore nelle nostre relazioni sociali. Ma dobbiamo anche soppesare le conseguenze (τοῖς ἀποβαίνουσιν, r. 4) della nostra compiacenza. Se la reputazione e l'interesse, sia nostri che delle persone che approviamo, hanno a soffrire per un consenso dato alla leggera, allora dobbiamo dare la nostra preferenza a considerazioni di onore e di utilità e rifiutarci di mostrarci troppo amabili».

108. Sull'εἰρωνεία, cfr. II, 7, 1108 a 22 ed anche *Eth. Eud.*, III, 7, 1233 b 38-1234 a 3.

Nella convivenza, dunque, si è già trattato[109] di coloro che instaurano relazioni volte a procurare piacere o dolore; parliamo invece delle persone che si comportano secondo verità o menzogna ugualmente nelle parole, nelle azioni e nell'apparenza.

È opinione comune che il millantatore sia incline a simulare cose che gli procurano fama, pur senza possederle, o a fingerne di più grandi di quelle che possiede; che il dissimulatore, al contrario, sia incline a negare quelle che possiede o a sminuirle; che invece colui che si trova nella via di mezzo, essendo una sorta d'uomo sincero[110], tenda a comportarsi in modo verace sia nella vita che nelle parole ammettendo l'esistenza delle cose che possiede senza farle né più grandi né più piccole. È possibile comportarsi in ciascuno di questi modi[111] in vista di qualcosa o senza nessuno scopo[112]. Ma il modo d'essere di ciascuno si rivela nelle cose che dice e che fa e nel modo in cui vive, qualora non agisca in vista di qualche fine. In se stessa la menzogna è cosa cattiva e biasimevole, mentre la verità è bella e lodevole. Così anche l'uomo incline alla verità, seguendo la via di mezzo, è degno di lode, mentre coloro che sono falsi sono entrambi biasimevoli; ma soprattutto lo è il millantatore.

Trattiamo sia dell'uno sia dell'altro, ma in primo luogo di colui che è incline al vero. Infatti non parliamo di chi dice la verità negli accordi e neanche nelle cose che riguardano l'ingiustizia o la giustizia (poiché tutto questo sarebbe oggetto di un'altra virtù), ma di colui che dice la verità nelle cose nelle 1127 b
quali non è di nessun interesse farlo, nelle parole e nella vita, per il fatto di esser tale per disposizione. Si converrà che l'uomo di tal genere è onesto. Colui che infatti ama la verità e dice la verità nelle cose nelle quali non importa, anche in quelle nelle quali importa a maggior ragione la dirà: eviterà la menzogna come una cosa vergognosa, dalla quale si guar-

109. Cfr. il precedente capitolo.

110. Sull'αὐθέκαστος, cfr. BURNET, 194: è l'uomo che chiama le cose col loro nome.

111. Ossia, simulare o dissimulare una cosa o l'altra.

112. Cfr. il commento di SAN TOMMASO (836, p. 231): *propter hoc quod in tali actu delectatur* [«per il fatto che in tale atto si prova piacere»].

derebbe anche di per sé. L'uomo che è così è degno di lode. Ed è incline a restare piuttosto al di sotto del vero: evidentemente gli è cosa più appropriata, per il fatto che gli eccessi sono inopportuni.

Colui che senza nessuno scopo simula pregi maggiori di quelli che gli appartengono, sembra una persona miserabile (altrimenti non godrebbe della menzogna), ma è evidente che è più sciocco che malvagio. Se invece lo fa in vista di qualcosa, chi lo fa per la fama o l'onore non è troppo biasimevole, come il millantatore[113], mentre chi lo fa per denaro o per tutte le cose che hanno a che fare col denaro è più turpe (non è nella capacità infatti che si ha il millantatore, ma nella scelta[114]: egli lo è secondo la disposizione e per il fatto di essere tale). Così è anche per il mentitore: l'uno gode della menzogna in sé, l'altro invece desidera gloria o guadagno[115].

Coloro che dunque sono millantatori in vista della gloria simulano qualità tali che ne deriva loro lode o reputazione di felicità[116], mentre coloro che lo fanno per un guadagno, simulano qualità dalle quali coloro che hanno vicino derivano un profitto e la cui mancanza passa inosservata, come l'essere indovino, sapiente, medico. Per questo motivo la maggior parte di costoro simula meriti di tal genere e se ne vanta, poiché in essi si trova ciò che abbiamo detto.

I dissimulatori, che parlano per sminuire, sono evidentemente di costumi più raffinati: si ritiene che non parlino in vista di un guadagno, ma per sfuggire l'ostentazione; e costoro respingono soprattutto ciò che procura la gloria, come faceva anche Socrate. Ma quelli che negano[117] le qualità piccole o manifeste, sono detti furbi smorfiosi e sono più spregevoli; e talvolta ⟨la dissimulazione⟩ è evidentemente millanteria,

113. Il testo è incerto e segnato da una *crux* nell'edizione del Bywater († ὥς ὁ ἀλαζών, †), al cui apparato si rinvia.

114. È la προαίρεσις, l'«intenzione», che dà all'azione il suo carattere morale. Per chiarire questo passo, cfr. *Top.*, IV, 5, 126 a 30-126 b 2 e, sull'insufficienza della capacità, *Metaph.*, IX, 2, 1046 b 6 segg.; *Rhet.*, I, 1, 1355 b 17.

115. Cfr. SENOFONTE, *Ciropedia*, II 2, 12.

116. Sul termine εὐδαιμονισμός, cfr. I, 12, 1101 b 25 segg.; *Rhet.*, I, 9, 1367 b 33 segg.

117. Si è seguita la congettura di Vahlen che sopprime προσποιούμενοι (così anche Bywater) e sottintende ἀπαρνούμενοι (cfr. r. precedente).

come la veste degli Spartani; infatti sia l'eccesso sia il troppo difetto sono una forma di millanteria. Coloro che invece si servono misuratamente della dissimulazione e riguardo a cose non troppo in vista e palesi, sono evidentemente persone fini.

È palese che il millantatore si oppone all'uomo incline alla verità, poiché è peggiore[118].

14. Poiché nella vita c'è anche il riposo[119] ed una sua componente consiste nella distrazione[120] unita a divertimento, si ritiene comunemente che anche in questo ambito esista una forma di relazione sociale conveniente, riguardo a quali cose si devono dire e come, ed ugualmente anche ascoltare. Com- 1128 a
porterà una differenza anche rivolgersi a persone simili a noi e da persone a noi simili ascoltare. Ed è chiaro che anche rispetto a queste situazioni esistono un eccesso e un difetto in rapporto alla via di mezzo. Coloro che dunque eccedono nel ridere sono comunemente ritenuti buffoni e rozzi, perché tutti presi dal desiderio del riso e volti allo scopo di provocarlo, piuttosto che a dire cose garbate e a non addolorare la persona che viene da loro motteggiata. Mentre quelli che, non dicendo essi stessi nulla di scherzoso, si adirano con le persone che fanno dello spirito, si ritiene che siano rustici[121] e duri. Coloro che invece scherzano in modo controllato sono detti spiritosi[122], vale a dire di buona indole[123], perché si ritiene che tali moti siano propri del carattere, e come i corpi vengo-

118. Rispetto all'εἴρων, il dissimulatore.

119. Sull'ἀνάπαυσις, cfr. anche X, 6, 1176 b 34. Tale nozione viene definita in *Pol.*, VIII, 3, 1337 b 42 una ἄνεσις τῆς ψυχῆς.

Cfr. anche *Eth. Eud.*, 7, 1234 a 4-23.

120. Il termine διαγωγή si deve qui interpretare nell'accezione propria del parlar comune: «distrazione», «il passare il tempo piacevolmente» (cfr. *Metaph.*, 1, 1, 981 b 18; Bonitz, *Ind. arist.*, 178 a 33) e non nel senso di «vita contemplativa» del Primo Motore (*Metaph.*, XII, 7, 1072 b 14; *Pol.*, VIII, 5, 1339 b 17).

121. Sull'ἄγροικος, personaggio da commedia, cfr. anche *Eth. Eud.*, III, 2, 1230 b 18.

122. Sull'εὐτραπελία cfr. II, 7, 1108 a 24 segg.; *Rhet.*, II, 12, 1389 b 12.

123. Cfr., a proposito degli εὔτροποι, la calzante traduzione del Lambin: *flexibili ac versatili ingenio praediti*.

Aristotele gioca qui sull'affinità etimologica dei termini εὐτράπελος ed εὔτροπος (cfr. τρόπος: «indole»).

no giudicati in base ai movimenti, così anche i caratteri[124]. Ma poiché il gusto del riso è diffuso e la maggior parte della gente trova nello scherzo e nel motteggio più godimento di quanto bisogna, anche i buffoni vengono chiamati spiritosi, come se fossero dei raffinati; mentre risulta chiaro da quanto è stato detto che sono diversi, e non poco.

Caratteristica propria della disposizione intermedia è anche il tatto[125]; è infatti tipico della persona dotata di tatto dire ed ascoltare le cose che si confanno a chi è virtuoso e nobile, giacché esistono cose che per la persona di tal genere è conveniente dire ed ascoltare in qualità di scherzo, e lo scherzo dell'uomo nobile si differenzia da quello dell'uomo che è schiavo, e quello di chi è ben educato dallo scherzo della persona incolta. E lo si potrebbe vedere anche dalle commedie antiche e da quelle moderne: per quelle era oggetto di riso il torpiloquio, per queste lo è piuttosto il sottinteso; il che ha non poca importanza riguardo al decoro. Forse dunque bisogna definire colui che motteggia con raffinatezza sulla base del fatto che dice cose non sconvenienti per l'uomo nobile, oppure del fatto che non provoca dolore a chi lo ascolta o che lo rallegra addirittura? Ovvero anche una siffatta caratteristica è indefinibile? Infatti una cosa è odiosa o dolce per una persona, un'altra cosa per un'altra; di tale natura sono anche le battute che ⟨la persona raffinatamente spiritosa⟩ ascolterà, poiché ciò che uno sopporta di ascoltare si ritiene comunemente che sia anche capace di dire[126]. Pertanto non lancerà qualsiasi motteggio, poiché la canzonatura è una sorta di offesa e i legislatori impediscono di rivolgere alcune offese; e forse avrebbero dovuto proibire anche di motteggiare[127].

124. Così interpreta SAN TOMMASO (854, p. 236): *est quoddam indicium interioris moralis dispositionis ... ex operationibus exterioribus cognoscuntur interiores mores* [«esiste un indizio della disposizione morale interiore... dalle attività esteriori si conoscono i caratteri interiori»].

125. Il termine ἐπιδεξιότης (Lambin lo traduce con *dexteritas*) significa «destrezza», «tatto». Cfr. *Rhet.*, II, 4, 1381 a 34.

126. Per quanto riguarda la definizione dell'εὖ σκώπτων (r. 25), cfr. SAN TOMMASO (861, p. 237): *illa enim quae aliquis patienter sustinet audire, haec facere videtur* [«le cose che uno tollera ascoltare, sembra anche farle»].

127. Sarebbe forse opportuno integrare καὶ σκώπτειν con l'aggiunta del pronome ἔνια, come suggerisce TRICOT (p. 209, n. 2): in questo modo si eliminerebbe il senso assoluto del verbo.

ΑΝΩΝΥΜΟΥ
ΠΑΡΑΦΡΑΣΙΣ ΤΩΝ
ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ ΗΘΙΚΩΝ
Νικομαχείων.

ΚΕΦ. α΄.

Ὅτι ἔστι τι ἔσχατον τέλος, πρὸς ὃ πᾶσαι τείνουσιν αἱ ἀνθρώπιναι πράξεις.



Ἐν πάσῃ τέχνῃ καὶ μεθόδῳ ἀγαθόν τι ζητοῦμεν· καὶ προαιρούμεθα δὲ καὶ πράττομεν ἐκεῖνα, ὅθεν ἀγαθόν τι προσδοκῶμεν λαβεῖν. διὰ τοῦτο καλῶς ἀπεφήναντο ἐκεῖνο εἶναι τὸ ἀγαθὸν, οὗ πάντα ἐφίενται. καὶ γὰρ οὐ μόνον τὰ λογισμῷ κινούμενα ἕνεκα τινὸς ἀγαθοῦ κινεῖται, ἀλλὰ καὶ τὰ φύσει κινούμενα, πρός τι φέρεται τέλος ἀγαθὸν ἀλόγως, καθάπερ τὸ βέλος εἰς τὸν σκοπόν. ἔστι μὲν οὖν πάσης πράξεως καὶ κινήσεως τέλος.

Διαφορὰ δέ τις φαίνεται τῶν τελῶν. ἔστι γὰρ πράξεως τέλος, ἔργον, ὥσπερ τῆς ναυτικῆς τὸ πλοῖον· ἔστι δὲ πάλιν πράξεως τέλος ἄλλη πρᾶξις, ὥσπερ τῆς ἱππικῆς τὸ ἱππεύειν.

Ἐφ' ὧν δὲ οὐχ ἡ πρᾶξις τέλος, ἀλλὰ ἔργον, ἐπ' ἐκείνων βέλτιον τὸ ἔργον τῆς πράξεως. πολλῶν δὲ πράξεων οὐσῶν,

α. j. πολλὰ

L'esordio del testo greco della *Aristotelis Ethicorum Nicomachiorum Paraphrasis*

(Lugduni Batavorum, 1607).

L'uomo raffinato e nobile, dunque, si comporterà come se egli fosse legge a se stesso. Tale è dunque colui che si trova nella via di mezzo, sia che venga detto dotato di tatto o spiritoso.

Il buffone viene sopraffatto dal gusto per il riso, non astenendosi né dalla propria persona né dagli altri se vorrà far ridere, e dicendo cose tali che l'uomo di buon gusto non direbbe ed alcune neppure ascolterebbe. La persona rozza è 1128 b
incapace di tali rapporti sociali: senza contribuirvi in nulla, di tutto ha fastidio. Ma è opinione comune che la distrazione e lo scherzo nella vita siano necessari.

Pertanto tre sono nella vita le vie di mezzo delle quali abbiamo parlato e tutte riguardano un rapporto sociale di parole ed azioni. Esse differiscono per il fatto che l'una ha per oggetto la verità, le altre ciò che è piacevole. Di quelle che concernono il piacere l'una si ha nei divertimenti, l'altra nei rapporti sociali concernenti una vita di tutt'altro tenore[128].

15. Non conviene parlare del pudore[129] come di una virtù: esso assomiglia più ad una passione che a una disposizione. Viene definito, certo, come una sorta di paura dell'ignominia[130] e infatti produce qualcosa di simile alla paura che ha per oggetto i pericoli: coloro che provano vergogna arrossiscono[131], mentre impallidiscono quelli che hanno paura della

128. Cioè *in seriis* [«nelle cose serie»], interpreta SAN TOMMASO (866, p. 237).

129. L'αἰδώς è propriamente il «pudore», la «riservatezza» (*verecundia*) nel linguaggio e nel comportamento. Cfr. II, 7, 1108 a 31; III, 11, 1116 a 28; inoltre, *Eth. Eud.*, III, 7, 1233 b 16-29 e 1234 a 24-33. Come ha ben mostrato il BURNET (p. 200) Aristotele nel corso di tutto il capitolo usa il termine αἰδώς come sinonimo di αἰσχύνη («vergogna» che si prova per aver commesso una cattiva azione), per quanto le due nozioni siano ben distinte (cfr. *Rhet.*, II, 6, 1383 b 13 e TEOFRASTO, *Charact.*, IX, dove l'aggettivo ἀναίσχυντος designa l'«impudente» che agisce senza scrupoli di sorta in nome del proprio interesse).

130. È questa la definizione che PLATONE fornisce dell'αἰσχύνη in *Leggi*, I, 646 e; si veda in proposito ARISTOTELE, *Top.*, IV, 5, 126 a 6 segg.

131. Il sintomo del rossore (proprio, in realtà, dell'αἰδώς che però è qui identificato, come si è osservato nella nota 129, con l'αἰσχύνη), è ricorrente fin dall'antica produzione poetica; cfr. SAFFO, fr. 149 Diehl; TEOGNIDE, 85-86; EURIPIDE, *Ifigenia in Aulide*, 994. Cfr. inoltre SENOFONTE, *Mem.*, II, 1, 22.

morte. Entrambe queste reazioni è evidente che sono in qualche modo fisiche[132], e questo sembra essere più proprio di una passione che di una disposizione.

La passione non si adatta ad ogni età, ma alla giovinezza: crediamo che i giovani debbano esser pudichi per il fatto che, vivendo sotto il dominio della passione, commettono molti errori e riteniamo che dal pudore vengano frenati; inoltre lodiamo i giovani che lo sono, mentre nessuno loderebbe una persona anziana per l'essere incline al pudore, poiché crediamo che non debba affatto compiere cose per le quali esiste vergogna. La vergogna non si addice al virtuoso, se realmente essa insorge a causa delle azioni cattive (tali azioni infatti non bisogna compierle; che poi alcune siano vergognose secondo la verità, altre secondo l'opinione, non fa nessuna differenza, perché non bisogna compiere né le une né le altre, così da non provare vergogna); invece è proprio dell'uomo malvagio essere tale da compiere qualcosa di vergognoso. Ma essere nella condizione di vergognarsi se si è compiuta un'azione di tal genere, e per questo motivo pensare di essere virtuosi, è una cosa assurda: il pudore si ha per le cose volontarie, ma il virtuoso non compirà mai volontariamente ciò che è cattivo. Per ipotesi il pudore potrebbe essere una cosa virtuosa: nel caso in cui ⟨l'uomo buono⟩ compisse qualcosa ⟨di malvagio⟩ ne proverebbe vergogna; ma questo non concerne le virtù[133].

Se l'impudenza, cioè il non provare vergogna di compiere ciò che è vergognoso, è una cosa cattiva, non è per niente cosa maggiormente virtuosa il fatto che colui il quale compie tali cose se ne vergogni. E neppure la temperanza è una virtù, ma una sorta di mescolanza ⟨di virtù e vizio⟩; di essa si darà dimostrazione in seguito[134].

Ora parliamo della giustizia.

132. Lo stesso concetto in *De an.* I, 1, 403 a 16 (cfr. anche *De sensu*, I, 436 a 6).
133. In quanto la virtù si colloca al di fuori del campo delle ipotesi.
134. In VII, 1-10.

LIBRO QUINTO

1. Per quanto riguarda la giustizia e l'ingiustizia, bisogna 1129 a indagare quali azioni esse si trovino a concernere, quale via di mezzo sia il giusto e di quali estremi la giustizia sia la medietà[1]. La nostra indagine si svolgerà secondo lo stesso metodo della precedente trattazione[2].

Tutti, come noi vediamo, intendono chiamare giustizia[3] quel tipo di disposizione dalla quale deriva l'attitudine a compiere le cose giuste e in base alla quale gli uomini agiscono con giustizia e vogliono ciò che è giusto; e nello stesso modo anche riguardo all'ingiustizia, in conseguenza della quale gli uomini commettono ingiustizia e vogliono cose ingiuste. Perciò in primo luogo sia posta anche per noi questa definizione in termini generali. Le cose infatti non stanno nello stesso modo per le scienze, le capacità e le disposizioni: è opinione comune che la capacità e la scienza dei contrari sia la stessa, mentre non è la stessa la disposizione ⟨che determina certi effetti⟩, e quella contraria che ne determina di contrari[4]; per esempio dalla salute non derivano effetti contrari,

1. Anche nell'analisi della δικαιοσύνη, che occuperà tutto il V libro, si procede come per le altre virtù etiche: già sappiamo che la virtù è una μεσότης e che si rapporta ad azioni appartenenti ad un determinato genere (cfr. III, 9, 1115 a 5).

2. Sul significato di μέθοδος, cfr. I, 1, 1094 a 1 e la relativa nota: si tratta sempre del metodo dialettico, che parte dagli ἔνδοξα esprimenti sia l'opinione del volgo, sia quella dei saggi.

3. Cfr. PLATONE, *Gorgia*, 460 b.

4. Si vede qui come Aristotele si discosti dalla posizione di Platone che poneva δύναμις («capacità»), ἐπιστήμη («scienza») e ἕξις («disposizione») sullo stesso piano. Lo Stagirita sostiene invece che la disposizione non può produrre un effetto

ma soltanto le cose salutari: diciamo «camminare in modo sano» qualora uno cammini come colui che è sano.

Dunque spesso la disposizione contraria si conosce da quella contraria e spesso le disposizioni si conoscono dai soggetti d'inerenza[5]. E qualora la buona condizione fisica sia manifesta, lo diventa anche quella cattiva e dalle cose in buona condizione diviene manifesta la buona condizione e da questa le cose che in tale condizione si trovano. Se infatti la buona condizione consiste nella compattezza della carne, è anche necessità che la cattiva condizione consista in una mollezza della carne e che ciò che è atto a produrre la buona condizione sia ciò che produce la compattezza della carne. A questo segue che per lo più, se uno dei due contrari viene detto in più sensi, lo sia anche l'altro[6]; per esempio, se lo è il giusto, lo è anche l'ingiusto.

2. Sembra che la giustizia e l'ingiustizia siano dette in più sensi, ma a causa della vicinanza la loro omonimia[7] ci resta nascosta e non è come nel caso delle cose distanti, per le quali è più chiara (grande è infatti la differenza secondo la forma esteriore): per esempio, κλείς[8] viene chiamato in modo omonimo sia l'osso che è posto sotto il collo degli animali sia l'oggetto con cui si aprono le porte.

Si comprenda pertanto in quanti sensi viene chiamato l'uomo ingiusto. È opinione comune che ingiusto sia il trasgressore delle leggi, colui che vuole avere di più e chi è iniquo, cosicché è chiaro che giusto sarà colui che rispetta le leggi ed è rispettoso dell'uguaglianza. Ciò che è giusto, pertanto, è ciò che rispetta le leggi e l'uguaglianza, mentre ciò che è ingiusto è ciò che trasgredisce la legge e non rispetta

ed il suo contrario; invece una sola e la stessa è la δύναμις — così come l'ἐπιστήμη — dei contrari. La lezione del r. 14, accolta dal Bywater (ἕξις δ' ἡ ἐναντία τῶν ἐναντίων οὔ) è difficile: perciò si sono avanzate varie congetture, per quanto il senso generale della frase risulti chiaro (si veda in proposito l'apparato dell'edizione oxoniense).

5. Sono gli ὑποκείμενα. Il procedimento della ricerca (per cui cfr. *Top.*, II, 8, 113 b 27-114 a 7; VI, 9, 147 a, 12-13) consiste nell'indagare la giustizia partendo dalla disposizione ad essa contraria e dalle azioni giuste, cioè dagli ὑποκείμενα.

6. Cfr. *Top.*, I, 15, 106 a 9-22.

7. Sulla ὁμωνυμία, cfr. I, 4, 1096 b 27.

8. «Clavicola» e «chiave».

l'uguaglianza. Poiché l'uomo ingiusto è uno che pretende di 1129 b avere di più, egli lo sarà in rapporto ai beni, ma non a tutti, bensì a quanti sono dovuti alla buona ed alla cattiva sorte[9] e che sempre sono beni in assoluto, ma non sempre lo sono per qualcuno. Sono quei beni che gli uomini si augurano nelle loro preghiere e che cercano di raggiungere; ma non devono, bensì bisogna che preghino che i beni in assoluto siano dei beni anche per loro stessi, e che scelgano d'altra parte quelli che sono beni per loro.

Colui che è ingiusto non sempre sceglie il di più, ma nell'ambito delle cose che sono cattive in assoluto sceglie anche il meno; tuttavia, poiché si riconosce comunemente che il male minore è in un certo senso un bene e il desiderio del di più[10] ha per oggetto il bene, per questo comunemente si ritiene che egli sia uno che pretende di avere di più[11]. Egli è anche iniquo; questa caratteristica comprende entrambe le cose ed è comune.

3. Poiché si è detto[12] che colui che trasgredisce la legge è ingiusto e giusto invece colui che si conforma ad essa, è chiaro che tutte le azioni conformi alla legge sono in qualche modo[13] giuste: le azioni stabilite dall'attività legislativa sono legali e diciamo che ciascuna di quelle è giusta.

Le leggi si esprimono riguardo ad ogni cosa, mirando o all'utile comune a tutti o ai migliori o ai dirigenti o in qualche altro modo di tal genere[14]; cosicché in certo modo diciamo giuste le azioni atte a procurare e a mantenere la felicità e le sue componenti per la comunità politica. La legge prescrive

9. I beni esterni di I, 9, 1099 b 8, come osserva Tricot (p. 216, n. 6).

10. In greco: πλεονεξία.

11. Cioè lo si considera πλεονέκτης.

12. Sull'uso di ἦν cfr. III, 7, 1113 b 12 e la nota relativa. L'Autore rinvia a quanto ha detto *supra*, 2, 1129 a 32-b 1.

13. Cioè in senso legale. Tali azioni non sono giuste *simpliciter*, ma in base ad una disposizione della legge positiva, che varia a seconda delle singole costituzioni. Aristotele introduce così il concetto della relatività della morale sociale (cfr. Tricot, p. 217, n. 6).

14. Nelle buone costituzioni (monarchia, aristocrazia, politía), secondo la concezione aristotelica, le leggi hanno come fine il bene di tutti i cittadini; nelle loro forme degenerate (tirannide, oligarchia, democrazia), invece, soltanto di alcuni fra essi. Cfr. *Pol.*, III, 6, 1279 a 17-21; 7, 1279 a 28-31; *Eth. Nic.*, VIII, 12, 1160 a 31-b 22.

anche di compiere le opere proprie dell'uomo coraggioso, come non abbandonare il proprio posto né fuggire né gettare le armi; quelle proprie dell'uomo moderato, come non commettere adulterio né essere tracotante; quelle dell'uomo mite, come non colpire né diffamare, e similmente anche in base alle altre virtù ed agli altri vizi, ordinando alcune cose e proibendone altre: in modo retto ⟨la legge⟩ stabilita rettamente, in modo peggiore, invece, quella approntata in fretta.

Questa giustizia è dunque una virtù perfetta[15], ma non in assoluto, bensì in rapporto agli altri. Anche per questo spesso si ritiene che la migliore tra le virtù sia la giustizia e che «né la stella della sera né quella del mattino»[16] siano così meravigliose; e parlando per proverbio diciamo «nella giustizia si raccoglie ogni virtù»[17]. Ed è virtù perfetta al più alto grado perché essa è l'uso della virtù perfetta[18]. È perfetta poi perché colui che la possiede può servirsene anche verso un'altra persona e non soltanto verso se stesso; molti infatti nelle cose proprie sono in grado di servirsi della virtù, mentre non lo sono in quelle che riguardano un altro. E per questo motivo si ritiene che siano ben dette le parole di Biante, che «il comando rivelerà l'uomo»[19]: colui che comanda si pone già in rapporto con un altro e in una comunità. Per questo stesso motivo si ritiene che la giustizia, unica tra le virtù, sia anche un bene allotrio[20], perché si pone in rapporto con gli altri; essa compie infatti ciò che è utile ad un altro, si tratti di uno che comanda o di un comune cittadino. L'uomo peggiore è dunque colui che fa uso della malvagità verso se stesso e verso gli amici, mentre il migliore non è colui che si serve della virtù

15. La «giustizia legale» è una virtù τελεία, ossia «che ha raggiunto il suo fine», «compiuta» (cfr. su questa nozione *Metaph.*, V, 16, 1021 b 15-30 e *Phys.*, III, 6, 207 a 13).

16. Si tratterebbe, secondo l'Anonimo (p. 210, 9-10), di una citazione ispirata dalla *Melanippe* di EURIPIDE (cfr. fr. 486 Nauck) e ripresa successivamente anche da PLOTINO (*Enn.*, I, 6, 4, 10-12; VI, 6, 6, 38-40).

17. Citazione da TEOGNIDE, *Elegie*, 147.

18. Cioè non è soltanto ἕξις («disposizione»), ma anche ἐνέργεια («attività»).

19. Secondo DIOGENE LAERZIO (I, 77) quest'affermazione non appartiene a Biante, ma ad un altro dei sette saggi, Pittaco. Per lo stesso concetto si veda SOFOCLE, *Antigone* 174-176.

20. La stessa espressione compare in PLATONE, *Resp.*, I, 343 c; III, 392 b.

verso se stesso, bensì verso gli altri: quest'ultima è un'opera difficile.

Questa forma di giustizia, pertanto, non è una parte della virtù, ma la virtù nella sua interezza, né il vizio opposto è una parte del vizio, ma il vizio nella sua interezza. In che cosa differiscano la virtù e questa giustizia, risulta chiaro in base a ciò che è stato detto: la giustizia è identica alla virtù, mentre non è la stessa la loro essenza[21], ma in quanto ci si rapporta agli altri si ha la giustizia, in quanto invece si tratta di una tale disposizione semplicemente, si ha la virtù.

4. Noi ricerchiamo, comunque, la giustizia che è una parte della virtù[22], poiché esiste una giustizia di tal genere, come diciamo. E similmente anche riguardo all'ingiustizia in senso particolare[23]. Una prova che essa esiste è la seguente[24]: colui che opera secondo gli altri vizi compie ingiustizia, ma non desidera nulla più del dovuto, come colui che getta via lo scudo per viltà o che parla duramente per rozzezza o che non dà il suo aiuto in ricchezze a causa della sua avarizia. Quando invece egli pretenda di avere di più, spesso non agisce secondo nessuno dei vizi di tal genere e neppure, certo, secondo tutti, bensì secondo una forma di malvagità (infatti lo biasimiamo), cioè secondo ingiustizia. Esiste dunque un'altra forma d'ingiustizia come parte di quella intera e una forma di

21. L'espressione τὸ εἶναι sta a significare l'«essenza» (τὸ τί ἦν εἶναι). In queste ultime righe viene ripresa e precisata la relazione tra giustizia legale e virtù: entrambe coincidono rispetto alla ἕξις («disposizione»), ma mentre la virtù è interamente definita dal fatto di essere una disposizione (ed è questa la sua essenza), l'essenza della δικαιοσύνη («giustizia») comporta che la disposizione si definisca nel rapporto con gli altri (cfr. ZANATTA, vol. I, p. 535, n. 15).

22. Nel capitolo precedente la giustizia legale è stata definita come virtù in senso totale.

23. Con un'argomentazione *a contrario*, Aristotele, dimostrando che esiste un'ingiustizia κατὰ μέρος, proverà l'esistenza di una giustizia κατὰ μέρος.

24. Aristotele fornirà tre prove (per la cui scansione cfr. TRICOT, p. 221, n. 2) dell'esistenza dell'ἀδικία ἐν μέρει («ingiustizia particolare»): rispettivamente in 1130 a 16-24, 24-28, 28-32. La prima è quella relativa ai «vizi particolari» (κατὰ τὰς ἄλλας μοχθηρίας, r. 16), nell'ambito dei quali l'uomo ingiusto commette un'*ingiustizia legale* (ἀδικεῖ), senza trarne alcun vantaggio personale (ossia senza πλεονεξία, la «brama di avere di più»). Perciò siamo qui in presenza dell'ἀδικία in senso lato, rispetto alla quale bisogna distinguere una forma d'ingiustizia specifica e particolare, differenziata da quella legale.

ingiusto come parte dell'ingiusto totale, cioè di quello che è contrario alla legge. Inoltre[25] se uno commette adulterio in vista di un profitto e ricevendone un guadagno, mentre un altro per desiderio sborsando denaro e derivandone punizioni, quest'ultimo si converrà che è incontinente, piuttosto che bramoso di avere di più; il primo, invece, ingiusto, ma non incontinente: ed è chiaro pertanto che lo è per il fatto di derivarne un guadagno. E ancora[26]: per tutte le altre azioni ingiuste esiste sempre un riferimento a qualche forma di vizio particolare, per esempio all'incontinenza se uno ha commesso adulterio; se ha abbandonato il suo compagno d'armi, alla viltà; se ha inferto delle percosse, all'ira; ma se ne ha derivato un guadagno, a nessun vizio, bensì soltanto all'ingiustizia. Di conseguenza è chiaro che oltre all'ingiustizia totale ne esiste un'altra forma, l'ingiustizia particolare, che è dotata dello stesso nome, perché la sua definizione cade nello stesso genere: entrambe si caratterizzano nella capacità di rapportarsi agli altri, ma l'una[27] concerne l'onore o la ricchezza o la salvezza, o qualunque sia il nome con cui potremmo comprendere tutti questi beni, ed è causata dal piacere conseguente al guadagno, l'altra[28] invece concerne tutte le cose alle quali si dedica l'uomo virtuoso.

5. È chiaro pertanto che esistono più forme di giustizia e che esiste una forma di giustizia diversa separata dalla virtù totale; ma bisogna comprendere quale sia e di quale natura.

Ciò che è ingiusto è stato dunque definito come ciò che è contrario alla legge e ineguale, ed il giusto come ciò che è conforme alla legge ed uguale[29]. A ciò che è contrario alla legge si conforma dunque l'ingiustizia di cui si è detto prece-

25. Seconda prova: esiste una determinazione particolare del vizio — ossia la bramosia di denaro, il pretendere di avere di più — che fa considerare ingiusta l'azione di cui è movente.

26. Terza prova: ad ogni azione malvagia corrisponde sempre un vizio a cui essa rinvia; nel caso della πλεονεξία, invece, il riferimento non può essere che all'ingiustizia.

27. Ossia l'ingiustizia ἐν μέρει.

28. È questa la forma dell'ingiustizia totale.

29. Cfr. *supra*, 2, 1129 a 33 segg.

dentemente[30]. E poiché l'ineguale e il contrario alla legge non sono la stessa cosa, bensì una cosa diversa, come la parte rispetto al tutto (infatti l'ineguale è del tutto contrario alla legge, ma il contrario alla legge non è del tutto ineguale), ciò che è ingiusto e l'ingiustizia non sono la stessa cosa, ma cose diverse da quelle ⟨dette⟩[31], le une come parti, le altre invece come totalità; infatti questa forma di ingiustizia è una parte dell'ingiustizia totale e lo è ugualmente anche la giustizia della giustizia totale. Ne consegue che bisogna parlare sia della giustizia parziale sia dell'ingiustizia parziale e, similmente, sia di ciò che è giusto sia di ciò che è ingiusto.

Pertanto si lascino da parte la giustizia e l'ingiustizia ordinate secondo la virtù totale, che sono l'una un uso della virtù totale in rapporto agli altri e l'altra, del vizio totale. È chiaro che devono essere distinti anche il giusto e l'ingiusto corrispondenti a quelle; e certo la maggior parte delle azioni conformi alla legge è quella che viene prescritta sulla base della virtù totale, poiché la legge stabilisce di vivere conformemente a ciascuna virtù e vieta di farlo secondo ciascun vizio[32]. Atte a produrre la virtù totale sono quelle azioni conformi alla legge, che sono state prescritte per l'educazione[33] rivolta alla vita sociale. Riguardo all'educazione individuale, secondo la quale un uomo è buono in assoluto, sarà determinato in seguito[34] se essa faccia parte della politica o di un'altra scienza; infatti non è di certo la stessa cosa per ognuno essere un uomo buono e un buon cittadino[35].

Della giustizia particolare e del giusto corrispondente[36] ad

30. Si tratta dell'ingiustizia legale, oggetto del cap. 2.

31. Cioè dall'ingiusto e dall'ingiustizia legali.

32. Cfr. *supra*, 3, 1129 b 12-14.

33. Si tratta della παιδεία che deve fare dell'uomo un buon cittadino. Cfr. *Pol.* V 9, 1310 a 14.

34. Cfr. X, 10, 1179 b 20-1181 b 12. Inoltre, *Pol.*, III, 4, 1276 b 16-1277 b 32; 5, 1278 a 40-1278 b 5; 18, 1288 a 32-1288 b 5; VII, 14, 1333 a 11-16; VIII, 1, 1337 a 11-14.

35. Mentre si può essere buoni in quanto uomini, la qualità di buon cittadino è collegata alla costituzione che ci governa: solo nei regimi aristocratici, nei quali virtù del cittadino e virtù dell'uomo buono s'identificano, l'educazione privata coincide con l'educazione civile e la politica si configura come scienza dell'educazione (cfr. *Pol.*, III, 4, 1276 b 28- 1277 b 30; IV, 7, 1293 b 3-8; VII, 9, 1328 b 35-1329 a 2).

36. Si passa qui allo studio della δικαιοσύνη κατὰ μέρος, suddivisa in «distri-

essa una specie è quella consistente nella distribuzione di onori, ricchezze e quanti altri beni sono divisibili tra coloro che fanno parte della comunità dei cittadini (e in quest'ambito è possibile che uno rispetto all'altro abbia una parte sia ineguale che uguale[37]); un'altra, invece, è quella in grado di correggere nelle relazioni interpersonali[38]. Quest'ultima è co-
1131 a stituita da due parti: tra le relazioni, infatti, le une sono volontarie, le altre invece involontarie[39]: volontarie sono quelle come la vendita, l'acquisto, il prestito a interesse, la cauzione, il commodato, il deposito, la locazione (e volontarie sono dette perché di queste relazioni è volontario il principio); tra quelle involontarie le une sono nascoste, come il furto, l'adulterio, il veneficio, la prostituzione, la corruzione degli schiavi, l'assassinio a tradimento, la falsa testimonianza; le altre, invece, violente, come il maltrattamento, il sequestro, l'omicidio, la rapina, la mutilazione, la diffamazione, l'ingiuria.

6. Poiché l'uomo ingiusto è colui che non osserva l'uguaglianza e ciò che è ingiusto è ineguale, è chiaro che esiste anche una via di mezzo di ciò che è ineguale: questa è l'uguale, poiché in qualsiasi azione esista il più e il meno, vi esiste anche l'uguale. Se dunque ciò che è ingiusto è ineguale, ciò che è giusto è uguale; il che appunto è comunemente riconosciuto da tutti anche senza un ragionamento. E poiché l'uguale si trova in una posizione intermedia, anche ciò che è giusto sarà un medio. Ma ciò che è uguale si trova almeno tra due termini. È pertanto necessario che ciò che è giusto sia medio, uguale e in rapporto a qualcosa, cioè sia giusto per

butiva» (διανεμητική, trattata nel cap. 6) e «correttiva» (διορθωτική, trattata nel cap. 7).

37. Dato che la distribuzione, per esser giusta, deve essere proporzionale ai meriti di ciascuno.

38. Si tratta della giustizia correttiva, che interviene a porre rimedio nelle «relazioni» (συναλλάγματα) in senso lato (cfr. l'interpretazione di RAMSAUER, p. 301, seg.: σύναλλαγματα significa «*omnia unde obligatio ... fit: et contractuum genera* (ἑκούσια συναλλάγματα) *et delictorum* (ἀκούσια συναλλάγματα)».

39. È questa l'ultima specificazione della giustizia parziale, già distinta in giustizia distributiva e giustizia correttiva. La giustizia correttiva, a sua volta, si suddivide in correttiva di rapporti volontari e correttiva di rapporti involontari. Nell'ambito, poi, dei rapporti involontari bisogna ulteriormente specificare tra rapporti involontari stabiliti con frode e rapporti involontari stabiliti con violenza.

qualcuno; e in quanto medio, che lo sia tra alcune cose (cioè il più e il meno) e in quanto uguale, per due cose, in quanto giusto, per alcune persone. È necessario dunque che ciò che è giusto consti almeno di quattro elementi: due sono le persone per le quali si trova ad essere giusto e due le cose nelle quali si manifesta.

E l'uguaglianza per coloro per i quali è giusto e per le cose nelle quali è giusto sarà la stessa[40]: quale è il rapporto che esiste tra queste ultime cose (ossia quelle nelle quali è giusto), tale è il rapporto esistente tra le persone. Se infatti due persone non sono uguali, esse non avranno cose uguali, ma è da questo che sorgeranno liti e accuse: quando due persone che sono uguali possiedano e si spartiscano cose non uguali, e due non uguali possiedano e si spartiscano cose uguali[41]. Questo inoltre risulta chiaro dal fatto che ci si conforma al merito; tutti concordano che il giusto nelle distribuzioni deve essere conforme a qualche merito, per quanto non tutti intendano lo stesso merito, ma i democratici dicono che esso consiste nella libertà, alcuni tra gli oligarchici nella ricchezza, altri nella nobiltà, gli aristocratici nella virtù[42].

Ciò che è giusto, dunque, consiste in una sorta di proporzione. La proporzione infatti è propria non solo del numero monadico[43], ma anche del numero in generale, poiché essa è un'uguaglianza di rapporti[44] e si costituisce almeno di quattro termini. Che di quattro termini, dunque, sia costituita la proporzione discontinua è chiaro. Ma anche quella continua,

40. In senso proporzionale (κατ' ἀναλογίαν): data l'uguaglianza delle persone, come osserva TRICOT (p. 227, n. 5), saranno uguali anche le parti; data la loro ineguaglianza, anche le parti saranno ineguali (infatti il giusto è ciò che è proporzionalmente uguale, e l'ingiusto ciò che è contrario alla proporzione; cfr. *infra*, rr. 29 segg.).

41. Cfr. *Pol.* V, 1, 1301 b 28 segg.

42. Cfr. *Pol.*, III, 5, 1278 a 20 segg.

43. Il μοναδικὸς ἀριθμός, formato da unità astratte e distinto dal numero che definisce oggetti concreti: cfr. *Metaph.*, X, 1, 1052 b 20 segg.; XIV, 5, 1092 b 19. La proporzione è applicabile non solo al numero, ma ad ogni quantità passibile di misurazione (cfr. SAN TOMMASO, 939, p. 257: *quantitas habet rationem mensurae: quae primo quidem invenitur in unitate numerali, et exinde derivatur ad omne genus quantitatis* [«la quantità dà conto della misura che, prima di tutto, si trova nell'unità numerica, e quindi si estende ad ogni genere di quantità»]).

44. Anche EUCLIDE (V, 8) definisce la proporzione «τῶν λόγων ταὐτότης», ossia come «identità di rapporti».

1131 b poiché essa si serve di un termine come fossero due e lo menziona due volte[45]: per esempio la linea[46] A sta alla linea B, come la linea B sta alla linea C. La linea B è stata dunque menzionata due volte; cosicché se la linea B è posta due volte, i termini della proporzione saranno quattro.

Anche il giusto consta almeno di quattro elementi e il rapporto[47] è lo stesso, poiché è nello stesso modo che si è proceduto alla divisione per le persone e per le cose[48]. Come dunque il termine A sta al termine B, così il termine C starà al termine D e pertanto, con permutazione, come il termine A sta al termine C, il termine B starà al termine D[49]. Di conseguenza anche il totale sarà in rapporto con il totale[50]. È questa, appunto, la somma[51] che viene realizzata dalla distribuzione e qualora ⟨i termini⟩ siano congiunti in questo modo, essa è compiuta in modo giusto.

7. La somma del termine A con C e quella di B con D, dunque, costituisce il giusto nella distribuzione e questo giusto è un medio, mentre l'ingiusto è ciò che va contro la proporzione; infatti ciò che è proporzionale è medio e ciò che è giusto è proporzionale. I matematici chiamano «geometrica» la proporzione di tal genere: in tale proporzione avviene che la somma sta alla somma come ciascun termine sta a ciascun termine[52]. Questa proporzione non è continua, poiché non

45. La proporzione continua (συνεχής) presuppone tre termini e la proporzione discontinua (διῃρημένη), quattro; ma anche la proporzione continua può essere ritenuta discontinua, se si considera due volte il termine medio. Sulla proporzione continua e discontinua, cfr. TEONE DI SMIRNE, *Expos. rer. mathem. ad leg. Platon. util.*, ed. Hiller, p. 82, 10.

46. Alle parole ἡ τοῦ α occorre sottintendere γραμμή, come osserva TRICOT (p. 229, n. 1).

47. Bisogna integrare: «Tra la prima coppia di termini e tra i termini della seconda».

48. Cfr. *Pol.*, III, 9, 1280 a 16-18, che rinvia con preciso riferimento «ai libri dell'*Etica*».

49. Sull'ἀνάλογον ἐναλλάξ, cfr. EUCLIDE, *Elem.*, def., 11 e 12; in ARISTOTELE, *De An.*, III, 7, 431 a 27. Permutando si passa da A : B = C : D a A : C = B : D.

50. Cioè: (A + C) : (B + D) = A : C. Si tratta della σύνθεσις euclidea.

51. La σύζευξις (per cui cfr. *infra*, 7, 1131 b 9) della quale si parla è l'unione di coloro che partecipano della distribuzione alle parti distribuite (per esempio: A + C e B + D, dove A e B rappresentano le persone, e C e D le parti assegnate).

52. Cfr. TEONE DI SMIRNE (*op. cit.* 85, 8).

esiste un termine numericamente unico, sia per la persona che per la cosa[53].

Questo giusto dunque è ciò che è proporzionale; e l'ingiusto è ciò che va contro la proporzione. Esso è dunque il più e il meno; cosa che appunto accade anche nella realtà dei fatti: colui che è ingiusto possiede una maggiore quantità di bene, mentre chi subisce ingiustizia ne possiede una minore. Viceversa nel caso del male[54], poiché il male minore rispetto al male maggiore risulta un bene: il male minore è preferibile al male maggiore e ciò che è preferibile è un bene, e ciò che lo è maggiormente è un bene maggiore.

Questa è dunque la prima specie del giusto. L'altra è il giusto correttivo[55], che nasce nelle relazioni sia volontarie sia involontarie. Questa specie di giusto ha un aspetto diverso da quello precedente. Il giusto distributivo dei beni comuni, infatti, è sempre conforme alla proporzione di cui abbiamo parlato[56]. Se la distribuzione avviene attingendo a ricchezze comuni, essa sarà conforme allo stesso rapporto che sussiste reciprocamente tra le parti in correlazione[57]; e l'ingiusto che si contrappone a questa forma di giusto è ciò che va contro la proporzione. Al contrario il giusto nelle relazioni è una sorta di uguale e ciò che è ingiusto, di ineguale, ma non secondo quella proporzione, bensì secondo la proporzione aritmetica. Non fa nessuna differenza, infatti, che un uomo onesto abbia derubato un disonesto o un disonesto, un onesto, e neppure che a commettere adulterio sia stata una persona onesta o una disonesta: la legge guarda solo al tipo[58] del torto e tratta le parti in causa come uguali, se uno ha commesso ingiustizia

53. Cfr. *supra* 6, 1131 a 33. Da notare l'insistenza di Aristotele sulla necessità dei quattro termini (proporzione discontinua).

54. Cioè della distribuzione dei mali: l'ingiusto ne avrà una quantità minore del giusto.

55. Cfr. *supra*, 5, 1131 a 1 segg.

56. Ossia la proporzione geometrica.

57. *Quanto aliquis plus servivit communitati, tanto plus accipit de bonis communibus* [«Quanto più si è servita la comunità, tanto maggiore quantità di beni comuni si riceve»] (San Tommaso, 949, p. 260).

58. Riguardo all'espressione πρὸς τοῦ βλάβους τὴν διαφορὰν si è seguita l'interpretazione di Ross: «the distinctive character of the injury» (accolta anche da Tricot e da Gauthier-Jolif), intendendo διαφορά come «differenza specifica», natura del danno.

e l'altro ha subito o se uno ha danneggiato e l'altro è stato danneggiato.

Di conseguenza, essendo questa forma di ingiusto una ineguaglianza, il giudice cerca di renderlo uguale: ogni volta che uno sia ferito e l'altro lo abbia colpito, oppure uno abbia ucciso e l'altro sia stato assassinato, il subire e l'agire sono suddivisi in parti ineguali; ma il giudice tenta di riprodurre l'uguaglianza per mezzo del castigo, sottraendo al guadagno[59]. Per esser brevi, in questi casi si parla — anche se per alcuni non si tratta di un nome appropriato — di «guadagno» per colui che per esempio ha colpito, di «perdita» per colui che ha subito; tuttavia ogni volta che sia stato valutato il subire, si parla di perdita da un lato e di guadagno dall'altro. Di conseguenza, ciò che è uguale è medio tra il più e il meno, mentre il guadagno e la perdita sono, in senso opposto, l'uno il più, l'altra il meno: più bene e meno male sono un guadagno, mentre il contrario è una perdita. Tra questi estremi si è detto che medio è l'uguale, che identifichiamo col giusto; cosicché il giusto correttivo[60] sarà il medio tra perdita e guadagno. Anche per questo gli uomini, ogni volta che sono in lite, ricorrono al giudice; infatti andare dal giudice è andare dal giusto: il giudice tende ad essere una personificazione del giusto[61]; e cercano nel giudice un termine medio (e alcuni chiamano i giudici «mediatori») credendo che, qualora ottengano ciò che è medio, otterranno il giusto. Il giusto è dunque una sorta di via di mezzo, se appunto lo è anche il giudice.

Il giudice ristabilisce l'uguaglianza e, come se una linea fosse stata tagliata in parti ineguali, egli toglie al segmento

59. Cfr. PLATONE, *Leggi*, IX, 876 d, segg.: attingendo all'esperienza della legislazione ateniese, vi si definiscono i vari tipi di ferimento e di omicidio, con le relative punizioni. L'uguaglianza che il giudice tenta di stabilire è quella tra πάθος («passione») e πρᾶξις («azione»). Quanto alla ζημία («punizione», «castigo»), essa consiste nel versamento di un'indennità compensatrice: il reo perde (ζημία) il guadagno (κέρδος) realizzato col delitto (cfr. TRICOT, p. 234, n. 1).

60. Il termine ἐπανορθωτικόν è un *hapax* ed equivale a διορθωτικόν.

61. L'espressione aristotelica è δίκαιον ἔμψυχον; così commenta SAN TOMMASO (955, p. 261): *nam iudex debet esse quasi quoddam iustum animatum, ut scilicet mens eius totaliter a iustitia possideatur* [«infatti il giudice deve essere una sorta di giusto animato, affinché, si capisce, la sua mente sia totalmente posseduta dalla giustizia»].

più lungo la parte che eccede la metà, e l'aggiunge al segmento più corto; e quando l'intero sia stato diviso in due parti[62], si dice che si ha quanto ci spetta allorquando si sia ricevuto l'uguale. L'uguale è medio tra ciò che è più grande e ciò che è più piccolo, secondo la proporzione aritmetica. Anche per questo il medio viene chiamato giusto (δίκαιον), perché è una divisione in due parti uguali (δίχα), come se uno dicesse «diviso in due parti» (δίχαιον) e chiamasse il giudice (δικαστής) «divisore in due parti»[63]. Quando infatti, date due cose uguali, si tolga dall'una una parte e la si aggiunga all'altra, quest'ultima supera l'altra di due parti: se una parte fosse tolta soltanto, senza però essere ⟨successivamente⟩ aggiunta, la seconda cosa sarebbe superiore soltanto di una parte. Dunque essa supera il mezzo di una volta la parte suddetta ed il mezzo supera di una volta quella parte la cosa dalla quale la 1132 b
parte si è tolta[64].

Con questo procedimento, pertanto, sapremo quale parte bisogna togliere a colui che ha di più e quale aggiungere a chi ha di meno; a colui che ha di meno bisogna aggiungere la parte di cui il mezzo lo supera, mentre la quantità di cui il mezzo è superato, bisogna toglierla a chi ha di più.

Siano uguali fra loro le linee AA′, BB′ e CC′; dalla linea AA′ sia tolto il segmento AE e sia aggiunto alla linea CC′, in modo da avere CD, cosicché l'intera linea DCC′ superi EA′

62. Uguali, cioè in due metà: δίχα equivale qui a εἰς ἴσα.

63. In greco: διχαστής. Si tratta di un gioco di parole fondato su un'etimologia inesatta, volta a correlare le radici δικ-, διχ-: è evidente l'insistenza da parte di Aristotele sulla nozione di giusto come divisione in parti uguali.

64. Il ragionamento risulta di grande evidenza se lo si svolge in termini geometrici (come suggeriscono GAUTHIER-JOLIF, II, 1, p. 368):

A E B
C D F

Se si pone AB = CD e EB = DF (dove EB è la parte sottratta al primo segmento e DF è la parte aggiunta al secondo), risulta che CF supera AE di 2EB (cioè di EB + DF). Se invece EB fosse soltanto sottratto ad AB, senza poi essere aggiunto a CD, CD supererebbe AE solo di una volta EB. Inoltre, essendo AB e CD il mezzo, risulta che CF supera il mezzo (ossia AB) di una volta EB, ed il medio AB supera a sua volta dello stesso segmento EB la parte AE.

di CD e di CZ; e dunque supera BB′ di CD[65]. [Questo si applica anche alle altre arti: esse scomparirebbero se l'elemento che produce non producesse una determinata quantità e qualità e l'elemento passivo non ne ricevesse una quantità e qualità equivalenti][66].

Queste denominazioni, «perdita» e «guadagno», sono derivate dallo scambio volontario[67]; giacché l'avere in quantità maggiore di ciò che spetta viene detto «guadagnare», mentre l'avere meno di ciò che si possedeva all'inizio, «perdita»: come nel vendere e nel comprare e in tutte le altre attività per le quali la legge ha concesso la liceità; mentre ogni volta che non si abbia né di più né di meno, ma le parti restino identiche a quelle che si avevano, si dice che si ha ciò che spetta e che non si è né subito una perdita né fatto un guadagno. Cosicché il giusto, nell'ambito delle cose al di fuori della volontà, è una via di mezzo tra un guadagno e una perdita, cioè consiste nell'avere un'uguale quantità sia prima che dopo.

8. È opinione di alcuni che la reciprocità[68] sia il giusto semplicemente, come dicevano i Pitagorici: essi definivano il giusto semplicemente come il ricevere a propria volta ciò che si è fatto ad un'altra persona. Ma la reciprocità non si accorda né con il giusto distributivo né con il giusto correttivo — per quanto si voglia dire che questo è anche il giusto di Radamanto: «se uno subisse quello che ha fatto, sarebbe retta

65.

	A	E		A′
	B			B′
D	C	Z		C′

Il giusto è rappresentato da BB′, medio aritmetico fra EA′ e CD (che sono, rispettivamente, la parte lesa e la parte che ha commesso ingiustizia).

66. Le righe 9-11 (che si ritrovano identiche *infra*, 8, 1133 a 14-16) sono da ritenersi, con probabilità, un'interpolazione (cfr. però TRICOT, p. 237, n. 2).

67. Cfr. *supra*, 7, 1132 a 10-14.

68. Il termine impiegato è ἀντιπεπονθός: si tratta di una reciprocità semplice (ἁπλῶς), che realizza la giustizia nella legge del taglione, mentre secondo Aristotele la reciprocità dev'essere κατ' ἀναλογίαν («secondo proporzione»). In *Metaph.*, I, 5, 985 b 26-29 si afferma che i Pitagorici identificano la giustizia con un numero preciso; i commentatori non sono d'accordo su quale numero sia: secondo Alessandro (*in Metaph.* 38, 12, Hayduck) il 4 oppure il 9; secondo Asclepio (*in Metaph.*, 34, 17, Hayduck), Siriano (*in Metaph.*, 130, 29, Kroll) e Filopono (*in Phys.*, 388, 30, Vitelli) il 5; il 3 per Plutarco (*de Is. et Os.*, 75).

giustizia»[69] — poiché per molti aspetti sono in contrasto: per esempio, se uno che ricopre una magistratura ha percosso qualcuno, non bisogna che a sua volta subisca percosse e se uno ha percosso un magistrato, bisogna che non solo venga percosso a sua volta, ma che sia anche punito[70]. Inoltre ciò che è volontario e ciò che è involontario differiscono di molto[71]. Ma nelle relazioni di scambio è il giusto di questo tipo che dà coesione, cioè la reciprocità secondo proporzione e non secondo uguaglianza. Con il restituire proporzionalmente la città si mantiene salda. Infatti gli uomini cercano o di contraccambiare il male (altrimenti è opinione comune che sia una forma di schiavitù [se non si restituirà][72]) o di contraccambiare il be- 1133 a
ne: in caso contrario non avviene scambio ed è con lo scambio che essi mantengono la loro coesione. Perciò innalzano ben in vista un tempio alle Grazie, affinché ci sia il contraccambio. Questo è proprio della riconoscenza[73]: bisogna rendere servigio per servigio a colui che ci ha fatto un favore e che a nostra volta iniziamo a concedere il nostro favore.

È la somma secondo la diagonale che produce lo scambio proporzionale. Sia dato un architetto che chiamiamo A, un calzolaio che chiamiamo B, una casa che chiamiamo C, un calzare che chiamiamo D[74]. Bisogna allora che l'architetto prenda dal calzolaio l'opera di quello e che gli dia in cambio la propria. Qualora dunque prima di tutto esista l'uguale conforme a proporzione e in un secondo momento si abbia il reciproco, si avrà ciò che diciamo. In caso contrario non si ha

69. Il verso è tratto da ESIODO, fr. 174, Rzach (Leipzig, 1902); cfr. anche *Magna Mor.*, I, 33, 1194 a 37.

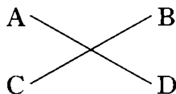
70. È la prima argomentazione volta a dimostrare la distinzione tra l'ἀντιπεπονθός («reciprocità») e la giustizia correttiva. Cfr. anche *Probl.*, XXIX, 14, 952 b 28-34.

71. Seconda argomentazione.

72. La frase [εἰ μὴ ἀντιποιήσει] è considerata, a partire da M. A. Muret, una glossa ridondante.

73. È un gioco di parole sul nome proprio Χάριτες («Grazie») ed il nome comune χάρις («favore», «riconoscenza»).

74. La κατὰ διάμετρον σύζευξις è così rappresentabile graficamente (cfr. JOACHIM, p. 149):



uguaglianza e non si ha neppure coesione: nulla impedisce che l'opera dell'uno sia superiore all'opera dell'altro; bisogna pertanto che vengano rese uguali[75]. Questo è possibile anche nelle altre arti, poiché esse andrebbero a scomparire se ciò che produce non producesse una determinata quantità e qualità e ciò che riceve non ne ricevesse una quantità e qualità equivalenti[76].

Non è da due medici che nasce una comunanza d'interessi, ma da un medico e da un contadino e in generale da persone diverse e non uguali: ma devono essere rese uguali. Perciò bisogna che in qualche modo le cose delle quali avviene uno scambio siano commensurabili[77]. A questo scopo è sopraggiunta la moneta ed essa è in un certo senso un termine medio, giacché misura ogni cosa e, di conseguenza, sia l'eccesso che il difetto: per esempio, quante scarpe costituiscano una quantità uguale ad una casa o ad un cibo. Bisogna pertanto che al rapporto tra un architetto ed un calzolaio corrisponda quello esistente tra un certo numero di scarpe e una casa, o un cibo: se non si avrà questo, non ci sarà scambio e neppure comunanza d'interessi. Il che non sarà, a meno che ⟨i beni da scambiare⟩ non siano in qualche modo uguali. Bisogna dunque che ogni cosa venga misurata in rapporto ad un'unica unità di misura, come si è detto prima[78]. Questa in verità è il bisogno, che tiene unito tutto[79]. Se infatti gli uomini non avessero bisogno di nulla, o ne avessero in modo diverso, lo scambio non esisterebbe oppure non sarebbe lo stesso; ma la moneta è diventata per convenzione una sorta di sostituto del bisogno: per questo motivo ha il nome di moneta (νόμισμα), perché esiste non per natura, ma per legge[80] e sta a noi modificarla e renderla inutilizzabile.

75. Lo scambio infatti sarà giusto solo nel caso in cui sarà rispettata la proporzione del valore dei rispettivi ἔργα («opere»).

76. Cfr. *supra*, 7, 1132 b 9-11.

77. Cioè comparabili fra di loro.

78. Cfr. *supra*, r. 19.

79. Per questo concetto, cfr. PLATONE, *Resp.*, II, 369 c (dove si afferma che la società civile si fonda sul bisogno reciproco).

80. In greco: νομῳ. Sul valore di convenzione (συνθήκη) della legge, cfr. *Rhet.*, I, 15, 1376 b 9). Quanto all'opposizione tra φύσις («natura») e νόμος («convenzione», «legge»), cfr. I, 1, 1094 b 15 e, per altre osservazioni sulla moneta, *Pol.*, I, 8-11.

La reciprocità esisterà dunque quando si sarà realizzata l'uguaglianza[81], cosicché il rapporto che intercorre tra un contadino e un calzolaio sarà lo stesso che intercorre tra l'opera del calzolaio e quella del contadino. Ma non bisogna condurli alla forma di una proporzione una volta che essi 1133 b
abbiano compiuto lo scambio (altrimenti uno dei due estremi avrà entrambe le eccedenze), bensì quando siano ancora in possesso dei loro beni[82]. Così essi sono uguali e partecipi di una comunanza d'interessi, poiché quest'uguaglianza può svilupparsi grazie a loro. Siano A un contadino, C un cibo, B un calzolaio e D la sua opera ridotta ad uguaglianza[83]. Se invece non fosse possibile instaurare una reciprocità in questo modo, non ci sarebbe una comunanza d'interessi.

Che il bisogno mantiene la coesione, come fosse un qualcosa di unico, lo dimostra il fatto che ogni volta che gli uomini non abbiano bisogno gli uni degli altri, entrambe le parti o una delle due non realizzano nessuno scambio, come quando uno abbia bisogno di ciò che possiede, per esempio di vino, e sia concessa l'esportazione del grano[84]. Bisogna dunque compiere una perequazione.

Riguardo allo scambio futuro, se anche per ora non c'è nessun bisogno, la moneta è per noi una garanzia che esso sarà possibile, qualora il bisogno ci sia; è infatti necessario che per chi la offre sia possibile ricevere ⟨ciò di cui ha bisogno⟩[85].

81. In termini di valore monetario, come osserva TRICOT (p. 243, n. 1).

82. In questo passo ci troviamo davanti ad una forte brachilogia, che ha suscitato non poche difficoltà. Secondo l'interpretazione del ROSS (nota *ad loc.*), che è la più accettabile, lo scambio avviene tra due parti (e non fra tre, come invece per BURNET, p. 228: calzolaio, contadino e architetto) e la valutazione dei beni va compiuta prima che esso abbia luogo, in quanto allora si è più disposti ad apprezzare il valore delle mercanzie prescindendo dall'elemento della soggettività. Sul «doppio» vantaggio dovuto al procedimento di distribuzione delle parti, cfr. *supra*, 7, 1132 a 32-b 1.

83. Rispetto a C, il nutrimento.

84. Ramsauer e Rackham considerano le righe 8-10 un'interpolazione ed anche Bywater le pone tra *cruces*. Per ovviare alla difficoltà d'interpretazione del passo F. MÜNSCHER (*Quaest. crit. et exeg. in Ar. Eth. nic.*, Marbourg, 1861), integra: οὗ ⟨οὐκ⟩ ἔχει. Ma si veda anche JOACHIM, p. 151 e nota.

85. Ad ulteriore chiarimento, cfr. SAN TOMMASO (987, p. 271): *oportet esse istam virtutem denarii, ut quando aliquis ipsum affert, statim contingat accipere illud quod homo indiget* [«è necessario che il denaro abbia questa proprietà: quando qualcuno lo procura, subito deve ricevere ciò di cui è bisognoso»].

Anche la moneta, dunque, subisce la stessa sorte dei beni di scambio: non sempre ha un valore uguale; tuttavia tende ad essere più stabile. Perciò bisogna che tutti i beni siano stimati ⟨in denaro⟩: in questo modo si avrà sempre uno scambio e, se questo avviene, una comunanza d'interessi. La moneta, in quanto unità di misura che rende commensurabili le cose, produce uguaglianza: non potrebbe infatti esistere comunanza se non ci fosse scambio, né scambio se non ci fosse uguaglianza, né uguaglianza se non esistesse la commensurabilità.

In verità dunque è impossibile che le cose che differiscono tanto siano commensurabili, ma è possibile che lo siano sufficientemente rispetto al nostro bisogno. Occorre pertanto che ci sia un'unità di misura, e che lo sia per convenzione[86]. Per questo viene chiamata νόμισμα; essa infatti rende ogni cosa commensurabile, poiché ogni cosa viene misurata con la moneta. Siano A una casa, B dieci mine, C un letto. A è la metà di B se la casa ha il valore di cinque mine, ossia è uguale a cinque mine; il letto C è la decima parte di B. È chiaro allora quanti letti siano l'equivalente di una casa: cinque. Ed è chiaro che così avveniva lo scambio prima della moneta[87], poiché non fa nessuna differenza scambiare cinque letti per una casa, o dare in moneta quanto valgono i cinque letti.

9. Si è detto dunque quale sia la natura dell'ingiusto e del giusto. In base a queste distinzioni è chiaro che il giusto agire[88] è una via di mezzo tra il compiere ingiustizia ed il subirla, poiché la prima cosa consiste nell'avere di più, la seconda, nell'avere di meno. La giustizia poi è una sorta di via di mezzo, non nello stesso modo delle altre virtù, ma perché è propria del mezzo, mentre l'ingiustizia lo è degli estremi[89]. E la

86. Cfr. *supra*, 8, 1133 a 30. L'espressione ἐξ ὑποθέσεως equivale a κατὰ συνθήκην, in opposizione ad ἁπλῶς (cfr. BONITZ, *Ind. arist.*, 797 a 34).

87. Cfr. *Pol.*, I, 9, 1257 a 5 segg.

88. In greco: δικαιοπραγία. Si tratta di un'ἐνέργεια, in contrapposizione con la δικαιοσύνη (*infra*, r. 33), che è una ἕξις.

89. L'ἀδικία («ingiustizia») implica infatti, contemporaneamente, l'eccesso ed il difetto. Per questo motivo la δικαιοσύνη si differenzia dalle altre virtù: quelle sono giusti mezzi tra due contrari, mentre alla giustizia si contrappone un contrario soltanto.

giustizia è quella disposizione in base alla quale l'uomo giusto viene detto capace di compiere secondo scelta ciò che è giusto e capace di distribuire sia a se stesso rispetto ad un altro che ad un altro rispetto ad un terzo non in modo da distribuire una quantità maggiore di ciò che è preferibile a se stesso e una quantità minore, invece, a chi gli sta vicino, e ⟨da distribuire le parti⟩ di ciò che è dannoso al contrario; ma in modo da attribuire quel che è uguale secondo proporzione e ⟨da agire⟩ similmente anche nei confronti di un'altra persona rispetto ad una terza. 1134 a

Viceversa l'ingiustizia è pertinente a ciò che è ingiusto. Questo consiste nell'eccesso e nel difetto, non proporzionali, di ciò che è utile e di ciò che è dannoso. Per questo l'ingiustizia è eccesso e difetto, perché è propria dell'eccesso e del difetto: riguardo a se stessi, eccesso di ciò che è vantaggioso in assoluto e difetto invece di ciò che è dannoso; riguardo invece agli altri, il totale è uguale, mentre la trasgressione della proporzione può volgersi in un senso o nell'altro[90], come capita. E il meno dell'atto ingiusto è subire ingiustizia, il di più invece compierla.

Resti dunque svolta in questo modo la trattazione sulla giustizia e sull'ingiustizia e su quale sia la natura di entrambe, ed ugualmente anche sul giusto e sull'ingiusto in generale.

10. Poiché è possibile, pur compiendo un'azione ingiusta, non essere ancora ingiusti[91], l'autore di quali azioni ingiuste è ingiusto rispetto a ogni forma d'ingiustizia, per esempio ladro, adultero o brigante? Oppure non farà nessuna differenza[92] ⟨agire così⟩? Infatti uno potrebbe anche giacere con una donna sapendo chi ella sia, ma senza che il principio sia dovuto a una scelta, bensì a passione. Egli compie dunque un'azione ingiusta, ma non è ingiusto, come non si è ladri

90. Può cioè riguardare l'una o l'altra parte. La proporzione non è necessariamente violata, come nel caso della distribuzione tra il soggetto ed un'altra persona, sempre a vantaggio dello stesso individuo.

91. Se manca la προαίρεσις (cfr. III, 5, 1113 a 9 segg.).

92. Muret e Susemihl hanno supposto una lacuna dopo il verbo διοίσει, ma il senso della frase è chiaro ugualmente (cfr. GAUTHIER-JOLIF, II, 1, p. 410): è importante l'intenzionalità dell'atto, mediante la προαίρεσις («scelta»).

anche se si è rubato né adulteri anche se si è commesso adulterio; e ugualmente anche negli altri casi.

In che rapporto stia dunque la reciprocità con il giusto, è stato detto prima[93].

Ma non bisogna dimenticare che ciò che ricerchiamo è sia il giusto in assoluto sia il giusto politico[94]. Quest'ultimo si ha tra gli uomini che vivono in un aggregato sociale, per realizzare l'autosufficienza, e che sono liberi ed uguali o secondo proporzione o secondo numero[95]. Di conseguenza per quanti non sussiste quella condizione, non si ha il giusto politico nei rapporti reciproci, bensì una sorta di giusto secondo somiglianza[96]. Il giusto infatti esiste per coloro i cui rapporti sono regolati da una legge e la legge si ha tra gli uomini fra i quali ci può essere ingiustizia, poiché la giustizia è capacità di distinzione tra giusto ed ingiusto. Presso gli uomini fra i quali è presente l'ingiustizia vi è anche l'agire ingiustamente (mentre non fra tutti quelli tra i quali vi è l'agire ingiustamente è presente l'ingiustizia[97]), che consiste nel distribuire a se stessi una maggior quantità delle cose che sono beni in assoluto ed una minore quantità di quelle che sono mali in assoluto[98].

Perciò non permettiamo che sia un uomo a comandare, ma la legge[99], perché egli svolge quella funzione per sé e diviene
1134 b un tiranno. Colui che comanda invece è custode del giusto e se lo è del giusto, lo è anche dell'uguale. E poiché si ritiene comunemente che egli non possieda nulla di più[100] se davvero è giusto (infatti non assegna a se stesso una quantità maggiore di ciò che è bene in assoluto, a meno che non sia pro-

93. Cfr. il cap. 8.

94. Quello che si realizza nella *polis*, tra cittadini liberi ed uguali.

95. L'uguaglianza κατ' ἀναλογίαν è propria delle oligarchie, quella κατ' ἀριθμόν delle democrazie.

96. È il giusto che sussiste, per esempio, tra marito e moglie, tra padri e figli (v. *infra*, rr. 1134 b 8-17).

97. Cfr. *supra*, 1134 a 16.

98. Cfr. *supra*, 2, 1129 b 2.

99. Si è preferito (così Burnet, Rackham, Tricot e Gauthier-Jolif) leggere νόμον («legge»), anziché λόγον («ragione»); del resto esiste in Aristotele una stretta connessione tra il λόγος e il νόμος (cfr. VI, 1, 1138 b 18 segg.) che, come suggerisce SAN TOMMASO (1009, p. 277), è *dictamen rationis* [«dettame della ragione»].

100. Beninteso, della parte che gli spetta.

porzionale in rapporto a lui; per questo lavora per gli altri[101] e per questo motivo si dice che «la giustizia è un bene allotrio», come si è detto anche prima[102]); bisogna dunque dargli un compenso, che consiste in onore e privilegio; quanto a coloro per i quali tali compensi[103] non siano sufficienti, essi diventano tiranni.

Il giusto del padrone e quello del padre non sono lo stesso che i tipi ⟨di giusto⟩ di cui abbiamo parlato, ma qualcosa di simile[104], poiché non esiste ingiustizia nei confronti delle cose che ci appartengono in assoluto: lo schiavo[105] ed il figlio, finché quest'ultimo non abbia una certa età e si sia allontanato, sono come una parte[106] di noi stessi e nessuno sceglie di danneggiare se stesso; perciò non esiste ingiustizia verso se stessi: non si tratta pertanto né del giusto né dell'ingiusto in senso politico; infatti si è detto[107] che sono conformi alla legge ed esistono presso coloro tra i quali per natura esiste la legge, ossia fra coloro ai quali appartiene uguaglianza del comandare e dell'obbedire. Perciò il giusto concernente la moglie[108] si avvicina al giusto in misura maggiore di quello concernente i figli e gli schiavi: questo è il giusto domestico ed anch'esso è diverso da quello politico.

Del giusto politico una specie è naturale, l'altra legale[109]: naturale quella che in ogni luogo ha la stessa potenza e non dipende dall'avere, oppure no, un'opinione[110]; legale, invece,

101. Per lo stesso concetto, cfr. *Pol.*, III, 6, 1279 a 18-22.

102. Cfr. *supra*, 3, 1130 a 3.

103. Cfr. *Pol.*, V, 2, 1302 a 31 segg.: l'avidità di guadagno e gli onori sono spesso causa di ribellioni tra gli uomini.

104. Perché si tratta di rapporti tra parti superiori (padroni, padri) e parti inferiori (schiavi, figli).

105. Lo κτῆμα, definito in *Pol.*, I, 4, 1254 a 16 come ὄργανον πρακτικὸν καὶ χωριστόν («strumento atto ad agire e separato»).

106. Cfr. ancora *Pol.*, I, 4, 1254 a 9. Sui figli come proprietà dei genitori, cfr. VIII, 14, 1161 b 18.

107. Cfr. *supra*, 1134 a 24 segg.

108. Cfr. *Pol.*, I, 12, 1259 a 39-1259 b 3. La moglie ha più diritti dei figli e degli schiavi in quanto partecipa all'amministrazione della casa.

109. La stessa distinzione tra diritto naturale e diritto positivo si trova in *Rhet.*, I, 13, 1373 b 4-27, dove si contrappongono la legge κοινός («universale») e ἴδιος («particolare»).

110. Ci sembra plausibile la congettura del DIRLMEIER (p. 110), che sottintende a τῷ δοκεῖν il soggetto τοὺς ἀνθρώπους.

è il giusto che all'inizio può essere indifferentemente in un modo o in un altro, ma una volta che l'abbiamo stabilito, comporta una differenza: per esempio riscattare al prezzo di una mina o sacrificare una capra invece di due pecore[111], ed inoltre tutto quanto i legislatori prescrivono per ogni singolo caso, come sacrificare a Brasida[112], e i decreti[113]. Alcuni[114] ritengono che ⟨tutte le prescrizioni giuridiche⟩ siano di tal genere, poiché ciò che è immutabile per natura possiede in ogni luogo la stessa disposizione (come il fuoco arde sia qui che tra i Persiani), mentre vedono che il diritto è mutevole. Il che non è così esattamente, ma in certo qual modo; eppure almeno presso gli dei forse non è così affatto[115], mentre presso di noi esiste una forma di giusto anche per natura, per quanto tutto sia mutevole; tuttavia esiste sia ciò che è per natura sia ciò che non è per natura. Ed è chiaro quale cosa, tra quelle che possono essere anche in modo diverso, sia per natura e quale invece no, ma sia legale e per convenzione, per quanto entrambe siano ugualmente mutevoli. Ed anche riguardo al resto sarà adatta la stessa definizione: per natura infatti la mano destra è superiore, per quanto sia possibile che tutti divengano ambidestri.

Le regole del diritto fissate in base a una convenzione ed
1135 a all'utile sono simili alle misure: le misure del vino e del grano non sono uguali dappertutto, ma dove lo acquistano sono più grandi, dove lo vendono, più piccole[116]. Ugualmente anche le norme del diritto che non esistono per natura, ma sono stabilite dagli uomini, non sono le stesse in ogni luogo, poiché non

111. Cfr. ERODOTO, II, 42.

112. Per celebrarlo. In onore di questo generale spartano, una tra le figure più rilevanti della seconda guerra del Peloponneso (cfr. TUCIDIDE, V, 11), si celebravano i giochi ad Anfipoli, dove era caduto nel 422 a. C.

113. A differenza della legge, le prescrizioni sotto forma di decreto (τὰ ψηφισματώδη) regolano casi particolari, con valore temporaneo.

114. Si tratta dei Sofisti, come Callicle (cfr. PLATONE, *Gorgia*, 483 b segg.), Trasimaco (*Resp.* I e II), Licofrone (ARISTOTELE, *Pol.* III 9, 1280 b 10)].

115. Perché la loro giustizia è immutabile.

116. La distinzione è tra il commercio all'ingrosso e quello al dettaglio. Così spiega SAN TOMMASO (1030, p. 281): *quae [mensurae] ubi emuntur propter maiorem copiam sunt maiores, ubi autem venduntur propter minorem copiam sunt minores* [«le (misure) dove si compra, a causa della quantità più grande, sono più grandi, mentre dove si vende sono più piccole, a causa della minore quantità»].

lo sono neppure le costituzioni, ma una soltanto, in ogni luogo, è la migliore secondo natura[117].

Ciascuna delle prescrizioni del giusto e della legge è come l'universale in rapporto ai casi particolari: le azioni che si compiono sono molte, mentre ciascuna di quelle è una sola; infatti è universale.

Esiste una differenza tra l'azione ingiusta e ciò che è ingiusto e l'azione giusta e ciò che è giusto: una cosa è ingiusta o per natura o per disposizione di legge; e questa stessa cosa quando sia stata compiuta è un'azione ingiusta (ἀδίκημα), mentre prima di essere compiuta non lo è ancora, bensì è una cosa ingiusta (ἄδικον). Ugualmente anche per l'azione giusta (δικαίωμα); ma in senso generale viene chiamata piuttosto δικαιοπράγημα[118] e δικαίωμα la correzione dell'azione ingiusta. Quanto a ogni loro singola prescrizione, a quali e quante siano le specie e quali oggetti si trovino a concernere, si dovrà esaminarlo in seguito[119].

Poiché le cose giuste e ingiuste sono quelle che abbiamo detto, si compiono ingiustizia e azioni giuste quando si agisca volontariamente; quando, invece, involontariamente, non si commette ingiustizia né si fanno cose giuste se non per accidente, poiché si compiono azioni che per accidente[120] sono giuste o ingiuste. L'azione ingiusta e l'azione giusta vengono definite dal carattere volontario o involontario[121]; ogni volta che un'azione sia volontaria viene biasimata e contemporaneamente, allora, è anche un'azione ingiusta; di conseguenza una cosa ingiusta non sarà ancora un'azione ingiusta, qualora non si aggiunga la volontarietà. Intendo per volontario — come è stato detto anche prima[122] — ciò che, tra le cose che stanno in nostro potere, si compia sapendo, senza ignorare né la persona né il mezzo né il fine: per esempio, chi è che si colpisce, con che cosa e in vista di cosa, e senza che ciascu-

117. Cfr. in proposito *Pol.*, III, 18, 1288 a 32 segg. e *ibidem*, libri VII e VIII.
118. Che comprende sia la giustizia distributiva, sia la giustizia correttiva.
119. Il riferimento è incerto.
120. In greco è usata la forma verbale (συμβέβηκε) equivalente all'espressione κατὰ συμβεβηκός.
121. Su questa distinzione, cfr. III, 1-3; e sulla προαίρεσις («scelta»), III, 4-6.
122. Cfr. III, 1, 1109 b 35-1110 a 2; 3, 1111 a 24.

na di queste determinazioni sia né per accidente né per costrizione (proprio come se un tale, avendo preso la mano di una persona, con quella colpisse un altro, quello ⟨al quale la mano appartiene⟩ non agisce di sua volontà: infatti non dipende da lui)[123]. È possibile che colui che viene colpito sia il padre e che l'altro invece sappia che è un uomo oppure una delle persone presenti, ma ignori che è il padre; ugualmente si operi una tale distinzione anche in merito al motivo e all'intera azione. Dunque ciò che è ignoto o che, pur non essendo ignoto, non dipende dal soggetto oppure è per costrizione, è involontario. E molte delle cose che sono per natura le compiamo e le subiamo essendone consapevoli, ma di esse nessuna è involontaria né volontaria, come l'invecchiare e il morire. Similmente anche nel caso delle cose giuste e delle cose ingiuste esiste l'elemento accidentale; e infatti uno potrebbe restituire il pegno contro la sua volontà e per paura, e non bisogna dire né che costui compie cose giuste né che agisce giustamente, se non per accidente. E ugualmente bisogna dire che colui che non restituisce il deposito perché è costretto e contro la sua volontà agisce ingiustamente e compie ingiustizia per accidente.

Degli atti volontari, alcuni li compiamo per nostra scelta, altri invece senza sceglierli: per scelta quelli che in precedenza abbiamo deliberato, mentre non sono oggetto di scelta quegli atti che non sono stati deliberati in precedenza. Essendo tre i danni nei rapporti sociali[124], sono errori le azioni non disgiunte da ignoranza, quando si agisca senza aver supposto chi era la persona né la cosa né il mezzo né il fine: si credeva o di non colpire, o non con quel mezzo o non quella persona o non per quel fine, ma è avvenuto ciò in vista di cui non si credeva di agire (per esempio non per ferire, ma per pungolare, o non quella persona o non con quel mezzo). Qualora dunque si abbia un danno contro ogni aspettativa, si tratta di una disgrazia; mentre qualora avvenga non contrariamente

123. Cfr. III, 4, 1112 a 14 segg.

124. Cfr. PLATONE, *Leggi*, IX, 861 e-864 c. Per la caratterizzazione di questi tre diversi gradi di azioni dannose (ἁμάρτημα, ἀτύχημα, ἀδίκημα), cfr. *Rhet.*, I, 13, 1373 b 1-1374 b 26.

all'aspettativa, ma comunque senza malizia, si tratta di un errore (infatti si commette errore quando l'origine della causa risieda nell'individuo, mentre si ha una disgrazia quando si trovi al di fuori di esso). Quando poi l'atto si compia con piena consapevolezza, ma senza averlo deliberato in precedenza, come per le azioni causate dall'ira o per quante altre passioni, naturali e necessarie, capita agli uomini di concepire, si ha l'azione ingiusta. Provocando questi danni e commettendo questi errori, essi agiscono ingiustamente, e si tratta di azioni ingiuste, tuttavia non sono ancora ingiusti a causa di esse, né malvagi: il danno infatti non è avvenuto per cattiveria; ma quando invece sia conseguente ad una scelta, allora si è ingiusti e cattivi. Perciò le azioni derivanti da collera a buon diritto non si giudicano conseguenti a premeditazione, perché non è colui che agisce a causa della collera che dà avvio all'azione, ma chi l'ha fatto adirare.

Inoltre non si discute sul fatto che ⟨un danno⟩ ci sia stato, ma su ciò che è giusto, poiché l'ira sorge in conseguenza di quella che appare un'ingiustizia. I contendenti non discutono sul fatto avvenuto, come nei contratti, e tra essi è necessario che uno sia cattivo, a meno che non si tratti di una dimenticanza; ma trovandosi d'accordo riguardo alla cosa, discutono per sapere in quale dei due modi sia giusto (mentre colui che ha tramato non lo ignora); di conseguenza l'uno ritiene di aver subito un'ingiustizia, l'altro invece lo contesta.

Qualora invece si provochi un danno in conseguenza di 1136 a
una scelta, si commette ingiustizia; e secondo queste azioni ingiuste oramai colui che commette ingiustizia è ingiusto, quando sia contro la proporzione o contro l'uguale[125]. E ugualmente si è giusti quando si compiono azioni giuste dopo avere scelto; e si compiono azioni giuste soltanto nel caso in cui si agisce volontariamente.

Delle azioni involontarie alcune sono perdonabili, altre non lo sono. Infatti gli errori che ⟨gli uomini⟩ commettono non soltanto ignorando, ma anche a causa d'ignoranza, sono

125. Cioè contro i parametri della giustizia distributiva e di quella correttiva.

perdonabili[126], mentre quelli commessi non a causa d'ignoranza, ma ignorando a causa di una passione che non sia né naturale né umana, non sono perdonabili[127].

11. Ci si potrebbe porre il problema[128] se siano state fornite sufficienti distinzioni intorno al fatto di subire ingiustizia e di compierla e se, prima di tutto, sia come ha affermato Euripide, dicendo stranamente:

> Ho ucciso mia madre, breve è il mio discorso.
> Ma volontariamente lei che lo voleva, o senza
> [volerlo lei che non voleva?[129]

Veramente infatti è possibile subire un'ingiustizia volontariamente oppure no, ma ogni subire ingiustizia è cosa del tutto involontaria, come anche ogni compiere ingiustizia è cosa volontaria? E dunque ogni atto d'ingiustizia subita è in questo o in quel modo[130], [come anche ogni compiere ingiustizia è volontario][131], oppure in certi casi è volontario, mentre in altri è involontario? E ugualmente anche per il ricevere giustizia, poiché ogni agire giustamente è volontario; cosicché è ragionevole che esista una contrapposizione simile nell'un caso e nell'altro, tra l'essere trattato ingiustamente e l'essere trattato giustamente, e l'essere volontario o involontario[132]. Ma potrebbe sembrare assurdo secondo l'opinione comune che anche il ricevere giustizia sia sempre volontario, poiché

126. *Quod accidit illis qui quando cognoscunt dolent* [«cosa che accade a coloro che provano dolore, quando divengono consapevoli»] è il commento di SAN TOMMASO (1049, p. 287). Cfr. III, 2, 1110 b 18-24.

127. Cfr. in proposito VII, 6, 1148 b 15-1149 a 20.

128. È questa la prima aporia relativa alla giustizia, esposta in 1136 a 11-23 e risolta in 1136 a 31-b 12: se sia possibile subire un'ingiustizia volontariamente.

129. Cfr. il fr. 68 Nauck, proveniente dall'*Alcmeone*.

130. Ossia è sempre volontario o sempre involontario.

131. Ripetizione della frase del r. 17.

132. Cfr. SAN TOMMASO (1053, p. 290): *omne quod est operari iustum est voluntarium ... sed operari iustum est oppositum ei quod est pati iustum: rationabile igitur videtur quod iustum vel iniustum simili modo opponantur secundum utrumque, scilicet voluntarium et involuntarium, ita ut omne hoc sit voluntarium, vel omne hoc sit involuntarium* [«ogni forma di azione giusta è volontaria... ma compiere ciò che è giusto è opposto al subire ciò che è giusto: pertanto sembra ragionevole che il giusto e l'ingiusto si oppongano in ugual maniera secondo l'uno e l'altro, ossia secondo il volontario e l'involontario, così che ogni azione sia volontaria oppure involontaria»].

alcuni ricevono giustizia contro la loro volontà. E poi si potrebbe sollevare anche il seguente problema[133]: se chiunque abbia subito ciò che è ingiusto abbia ricevuto ingiustizia o se anche riguardo al subire l'ingiusto sia come per il compierlo: in entrambi i casi[134] è possibile partecipare per accidente a ciò che è giusto: è chiaro che è nello stesso modo anche per le cose ingiuste[135]. Compiere ciò che è ingiusto, infatti, non è la stessa cosa che l'agire ingiustamente, e neppure subire cose ingiuste è la stessa cosa che subire ingiustizia; ugualmente anche riguardo all'agire giustamente e al ricevere giustizia: è impossibile subire ingiustizia se qualcuno non la compie, o ricevere giustizia se qualcuno non agisce giustamente.

Se però il commettere ingiustizia è semplicemente danneggiare qualcuno volontariamente e «volontariamente» significa conoscendo la persona, il mezzo e il come, e se l'intemperante danneggia volontariamente se stesso, volontariamente egli riceverà ingiustizia, e sarà possibile commettere ingiustizia contro se stessi[136].

Ma anche questo è uno dei problemi che ci dobbiamo porre: se sia possibile commettere ingiustizia contro se stessi[137].
Inoltre uno potrebbe, per intemperanza, venire danneggiato 1136 b
volontariamente da un altro che agisse volontariamente, cosicché sarebbe possibile subire ingiustizia volontariamente. O forse non è corretta la definizione[138], ma bisogna aggiungere «contro la volontà dell'individuo» all'affermazione

133. È la seconda aporia, svolta e risolta da 1136 a 23 fino a 1136 b 12: se l'ἄδικα πάσχειν («subire ciò che è ingiusto») coincida sempre con l'ἀδικεῖσθαι («ricevere ingiustizia», oppure siano cose distinte, come lo sono, nel senso attivo, τὸ ἄδικον ποιεῖν («fare ciò che è ingiusto») e τὸ ἀδικεῖν («compiere ingiustizia»).

134. Cioè nella figura di colui che agisce e di colui che subisce.

135. Questo perché si può commettere un'azione giusta (o ingiusta) κατὰ συμβεβηκός («per accidente»); cfr. *supra*, 10, 1135 a 16.

136. Definendo («commettere ingiustizia») l'ἀδικεῖν senza nessuna determinazione ulteriore (ἁπλῶς, r. 31), come l'atto di provocare volontariamente ingiustizia a danno di qualcuno, allora sarà possibile — all'inverso — subire volontariamente l'ingiustizia e l'intemperante (ὁ ἀκρατής, r. 33) potrà subire volontariamente il male che fa a se stesso. Ma tale definizione dell'ἀδικεῖν è incompleta, perché l'ingiustizia si realizza pienamente παρὰ τὴν βούλησιν (ossia contro la volontà di chi la subisce). Perciò è impossibile subire volontariamente un'ingiustizia, dato che si può volere solo il proprio bene (o quello che si ritiene tale per noi); cfr. 1136 b 6: ἀδικεῖται δ' οὐδεὶς ἑκών (si veda TRICOT, p. 259, n. 2).

137. Tale questione sarà trattata *infra*, 15, 1138 a 4 segg.

138. Si tratta della definizione ἁπλῶς del r. 31.

«danneggiare conoscendo la persona, il mezzo e il come»? Pertanto uno viene danneggiato volontariamente e subisce ciò che è ingiusto, ma nessuno subisce volontariamente l'ingiustizia, poiché nessuno vuole, neppure l'intemperante, bensì egli agisce contro la sua volontà. Infatti nessuno vuole ciò che non crede che sia buono e l'intemperante compie le cose che non crede che si debbano compiere. Colui che dona le proprie cose, come Omero dice che Glauco abbia donato a Diomede «armi d'oro in cambio di armi di bronzo, e il valore di cento buoi in cambio del valore di nove buoi»[139], non subisce ingiustizia: da lui dipende il dare, mentre non da lui dipende il subire ingiustizia, ma bisogna che ci sia colui che l'ingiustizia compie.

Riguardo dunque al subire ingiustizia, è chiaro che non è volontario.

12. Degli argomenti che ci siamo proposti, due devono ancora essere trattati: se commette ingiustizia colui che distribuisce di più oltre il merito ⟨di qualcuno⟩ o colui che riceve, e se è possibile commettere ingiustizia contro se stessi[140].

Se infatti è possibile la prima affermazione e a commettere ingiustizia è colui che distribuisce il di più, non colui che lo riceve, e se uno consapevolmente e volontariamente assegna a un altro più che a se stesso, costui commette ingiustizia contro di sé: il che si ritiene che facciano le persone misurate, poiché il virtuoso tende a prendere meno ⟨di ciò che gli spetta⟩. Oppure nemmeno questo è semplice?[141] Può capitare infatti che costui possieda in maggior quantità un altro bene, come la gloria o ciò che è bello in assoluto. Inoltre una soluzione è quella secondo la nostra definizione del commettere ingiustizia[142]: egli non subisce nulla contro la sua volontà, cosicché non subisce ingiustizia per questo motivo, ma semmai viene soltanto danneggiato.

139. Cfr. *Il.*, VI, 235-236.

140. Cfr. *infra*, 1136 b 25-1137 a 4.

141. L'aggettivo ἁπλοῦν di quest'affermazione si richiama al precedente ἁπλῶς della definizione che necessitava di un'ulteriore specificazione (cfr. *supra*, 11, 1136 a 31).

142. Cfr. *supra*, 11, 1136 b 3-5, dove la nozione dell'ἀδικεῖν («compiere ingiustizia») era completata da quella di βούλησις («volontà»).

È chiaro anche che commette ingiustizia colui che distribuisce, ma non sempre[143] colui che riceve di più. Infatti non è colui nel quale si trova ciò che è ingiusto a commettere ingiustizia, ma colui che lo compie volontariamente; questo è ciò da cui si ha il principio dell'azione, principio che risiede in chi distribuisce e non in chi prende. Inoltre poiché il termine «fare» viene applicato in molteplici sensi, ed è possibile che ad uccidere siano le cose inanimate, la mano e lo schiavo a cui il padrone lo abbia ordinato, chi riceve non commette ingiustizia, ma fa ciò che è ingiusto[144].

Inoltre se ha giudicato ignorando, non commette ingiustizia in base al giusto legale e neppure è ingiusto il suo giudizio, però lo è in un certo senso: il giusto legale è diverso dal giusto primo[145]; se invece, pur essendo a conoscenza, ha giudicato ingiustamente, anch'egli si attribuisce una quantità eccedente o di favore o di vendetta[146]. Dunque proprio come se uno prendesse parte a un'azione ingiusta, anche colui che per questi motivi giudica ingiustamente, riceve di più; e infatti aggiudicando un terreno a questa condizione[147], egli riceve non del terreno, ma del denaro.

13. Gli uomini credono che il commettere ingiustizia dipenda da loro e che per questo l'essere giusti sia facile. Ma non è così. Infatti avere una relazione con la moglie del vici-

143. Il testo presenta una difficoltà filologica: la maggior parte dei manoscritti riporta la lezione ἀεί (r. 26: ἀλλ' οὐχ ὁ τὸ πλέον ἔχων ἀεί), che però complica il senso, in quanto il colpevole non sarebbe sempre chi distribuisce ma, talvolta, anche chi riceve. Come ha ipotizzato Rassow (seguito anche da Susemihl e da Gauthier-Jolif), in ἀεί si potrebbe intravedere la correzione di un ἀδικεῖ originatosi come dittografia o inseritosi nel testo come glossa.

144. La concisione con cui l'autore si esprime richiede la determinazione del soggetto inespresso di ἀδικεῖ e di ποιεῖ: o «colui che distribuisce» o «colui che riceve», come si desume dal contesto. Si è seguita la spiegazione corrente, che è quella di Ross (cfr. TRICOT, p. 262, n. 5). Sull'applicazione giuridica di questo principio GAUTHIER-JOLIF (II 1, p. 419) citano PLATONE, *Leggi*, IX 872 a.

145. Che è il giusto naturale.

146. In una condizione di πλεονεξία («brama di avere di più») si trova anche colui che nel suo giudizio favorisca una delle due parti ottenendone, se non un compenso materiale, delle gratificazioni (quali riconoscenza o piacere di vendetta) che sono comunque immeritate.

147. Cioè favorendo una delle due parti per derivarne un vantaggio.

no, dare percosse al prossimo e far scivolare il denaro nella mano[148] è facile e dipende da loro, ma il compiere queste azioni trovandosi in quella disposizione[149] non è né facile, né da loro dipende.

Ugualmente credono che conoscere ciò che è giusto e ciò che è ingiusto non sia affatto una cosa che richieda saggezza, perché non è difficile capire le cose di cui parlano le leggi (ma quelle non sono giuste se non per accidente)[150]; ma sapere in qual modo compiute le azioni ed in quale distribuite le cose siano giuste, questa è opera maggiore che sapere ciò che fa bene alla salute. Infatti anche in questo àmbito è facile conoscere il miele, il vino, l'elleboro, la cauterizzazione, l'incisione, ma sapere come bisogna somministrare ⟨questi rimedi⟩ per ottenere la salute e a chi e quando, è un compito tanto grande quanto essere medico[151].

Per questo stesso motivo gli uomini credono che non sia per niente meno proprio dell'uomo giusto compiere ingiustizia[152], perché egli non in misura minore, ma anche di più, sarebbe capace di compiere ciascuna di queste azioni[153]: sarebbe capace di avere una relazione con una donna e di colpire; e l'uomo coraggioso sarebbe in grado di gettare via lo scudo e, voltate le spalle, di scappare in questa o in quella direzione. Ma l'essere vile e il commettere ingiustizia non consistono nel compiere queste azioni — tranne che per accidente — bensì nel compierle avendo quella disposizione, come il curare e il guarire non consistono nel tagliare o nel non tagliare oppure nel somministrare farmaci o nel non somministrarli, ma nel farlo in un determinato modo.

Le azioni giuste si hanno tra gli esseri che partecipano del-

148. Al fine di corrompere.

149. Cfr. II, 3, 1105 b 2-18. L'essere ingiusto e malvagio, a differenza del compiere un'azione ingiusta, presuppone una ἕξις («disposizione»).

150. Cfr. *Magna Moralia*, II, 3, 1199 a 23-37.

151. Cfr. *Metaph.*, I, 1, 981 a 13-23, dove si sottolinea il carattere individuale e particolare delle cure mediche: non si tratta di curare l'«uomo», ma Callia o Socrate, per esempio. Cfr. anche *Anal. post.*, I, 13, 79 a 5.

152. Cfr. PLATONE, *Resp.*, I, 334 a-b.

153. Cfr. *supra*, 1, 1129 a 11 segg., dov'è confutata la convinzione che unica sia la ἕξις dei contrari.

le cose buone in assoluto e ammettono in quelle eccesso e difetto[154]. Infatti per alcuni non esiste un eccesso di quelle cose, come senza dubbio per gli dei, mentre per altri, cioè per quelli malvagi senza rimedio, nessuna parte ⟨di esse⟩ è utile, ma tutte li danneggiano; per altri sono utili fino a un certo punto; per questo ⟨il giusto⟩ è cosa umana.

14. Riguardo all'equità e a ciò che è equo, abbiamo da parlare del rapporto in cui si pone l'equità rispetto alla giustizia, e l'equo rispetto al giusto[155]. A chi indaga, infatti, essi non appaiono assolutamente la stessa cosa né diversi nel genere; e talvolta lodiamo l'equo e l'uomo che possiede tale qualità, cosicché anche per altre virtù, quando le lodiamo, usiamo in senso metaforico ⟨questo termine⟩ invece di «buono», significando con «più equo» che è «più buono»; talvolta, invece, proseguendo il ragionamento, ci pare assurdo che l'equo, essendo qualcosa di distinto dal giusto, venga fatto oggetto di lode; se infatti esso è una cosa diversa ⟨dal giusto⟩, o non è buono il giusto oppure non lo è l'equo; oppure, se entrambi sono buoni, allora sono la stessa cosa. L'aporia[156] riguardo all'equo dunque sorge per queste affermazioni e, in un certo senso, esse sono tutte corrette e per niente in contrasto tra loro; infatti l'equo, pur essendo superiore ad un certo tipo di giusto, è giusto e non è superiore al giusto come se fosse un altro genere. Pertanto il giusto e l'equo sono la stessa cosa e tra essi, pur essendo entrambi buoni, è migliore l'equo. La difficoltà è creata dal fatto che l'equo è giusto, ma non secondo la legge, bensì è un correttivo del giusto legale. Cau-

154. Cfr. *supra*, 2, 1129 b 3. Si veda inoltre, per l'ispirazione di tutto il passo, PLATONE, *Leggi*, II, 661 b-d.

155. Cfr. *Rhet.*, I, 13, 1374 a 26-b 23 e PLATONE, *Pol.* 300 c-d.

156. Così SAN TOMMASO (1080, p. 297) la riassume: *accidit dubitatio ... quia ex una parte videtur quod non sit idem, inquantum laudatur ut melius quam iustum; ex alia parte videtur quod sit idem cum iusto, inquantum id quod est praeter iustum non videtur esse bonum et laudabile* («il dubbio sorge... perché, da un lato, sembra che non sia la stessa cosa, nella misura in cui è lodato come cosa migliore del giusto; dall'altro, sembra che sia la stessa cosa del giusto, nella misura in cui ciò che è oltre il giusto non sembra essere buono e degno di lode»].

sa ne è il fatto che ogni legge è qualcosa di universale[157], mentre in alcuni casi particolari non è possibile esprimersi in universale in modo corretto. Nelle cose nelle quali, dunque, è necessario parlare in universale, ma non è possibile farlo correttamente, la legge prende in considerazione ciò che è per lo più, non ignorando quel che è sbagliato. Ed essa non è per niente meno corretta, poiché l'errore non è nella legge né nel legislatore, ma nella natura della cosa: tale è infatti nella sua natura intrinseca[158] la materia di ciò che è oggetto d'azione.

Pertanto, ogni volta che la legge parli in universale, ma in quell'ambito si verifichi una circostanza specifica al di fuori dell'universale, allora è cosa corretta, laddove il legislatore presenta un'omissione o ha sbagliato esprimendosi in modo universale, correggere ciò che è stato omesso e ⟨interpretare⟩ ciò che anche il legislatore stesso avrebbe detto se fosse stato presente in quella circostanza e che avrebbe prescritto nella sua legge se avesse saputo. Perciò l'equo è giusto ed è superiore ad un certo tipo di giusto, ma non al giusto in assoluto, bensì all'errore ⟨determinato dall'esprimersi⟩ in universale. E questa è la natura dell'equo, essere un correttivo della legge, dove essa compie un'omissione a causa del suo esprimersi in universale. Questa è anche la causa del fatto che non tutte le cose sono conformi alla legge, perché riguardo ad alcune è impossibile stabilire una legge, cosicché c'è bisogno di un decreto[159]. Infatti di ciò che è indeterminato, indeterminata è anche la regola, come il regolo di piombo impiegato nella costruzione di edifici a Lesbo[160]: il regolo si adatta alla forma della pietra e non è rigido ed anche il decreto si adatta ai fatti.

157. Cfr. *Pol.*, III, 15, 1286 a 9 (ma il concetto si trova già in PLATONE, *Pol.*, 294 a-b).

158. Sul significato di εὐθύς cfr. BONITZ, *Ind. arist.*, 296, 16: *ad significandum id quod* ὑπάρχει *suapte natura, non intercedente alia causa* [«a significare ciò che "sussiste" per sua propria natura, senza l'intervento di un'altra causa»].

159. Sullo ψήφισμα cfr. *supra*, nota a 10, 1134 b 24.

160. Secondo lo Stewart si tratterebbe di un'allusione alle costruzioni ciclopiche edificate con massi la cui forma si ricavava mediante un regolo flessibile ed adattabile alle asperità della pietra. Secondo Burnet, invece, il regolo di piombo va messo in rapporto con la cimasa lesbia che, a differenza di quella dorica, non era dritta, ma «ondulata» (cfr. GAUTHIER-JOLIF, II, 1, p. 434).

È chiaro pertanto che cosa sia l'equo, che esso è giusto e che è superiore ad una certa forma di giusto. Ed è evidente inoltre, in base a quest'argomentazione, chi sia l'uomo equo: colui che tende a scegliere ed a compiere cose di tal genere e che non è rigoroso nella giustizia nella direzione del peggio[161], ma tende ad avere di meno, per quanto abbia la legge a soccorrerlo, è equo e questa disposizione è l'equità, che è una forma di giustizia e non una disposizione diversa.

15. Se sia possibile compiere ingiustizia contro se stessi oppure no, è chiaro in base alle cose dette[162]. Tra le azioni giuste alcune sono quelle prescritte dalla legge secondo ogni tipo di virtù: per esempio, la legge non ordina il suicidio e le cose che non comanda, le proibisce. Inoltre quando qualcuno, contravvenendo alla legge, provochi un danno volontariamente senza ricambiare un danno ricevuto[163], costui compie ingiustizia e la compie volontariamente colui che conosce la persona ed il mezzo; e chi si taglia la gola volontariamente a causa della collera, compie questo gesto contro la retta regola[164], ed è cosa che la legge non permette; pertanto compie ingiustizia. Ma contro chi? Forse contro la città e non contro se stesso? Infatti egli subisce volontariamente e nessuno riceve ingiustizia volontariamente[165]. Anche per questo la città infligge pene, ed a chi ha distrutto se stesso si accompagna una

161. *Ad deterius, id est ad puniendum* [«Verso il peggio, cioè la punizione»] (SAN TOMMASO, 1089, p. 298).

162. Cfr. *supra*, 2, 1129 a 32-b 1; 11, 1136 a 10-12; 13, 1137 a 4.

163. Cfr., in proposito, quanto è stato detto in 8, 1132 b 33 segg.

164. Si è seguita la lezione del Bywater, τὸν ὀρθὸν λόγον, tenendo conto dell'importanza della retta regola nella realizzazione dell'atto morale (cfr. VI, 1, 1138 b 18-20). Altri leggono τὸν ... νόμον, senza che però il senso generale del passo risulti mutato.

165. Il presente ragionamento è volto a dimostrare che il suicidio (ritenuto comunemente l'atto che esprime per eccellenza l'ingiustizia contro se stessi) è un'ingiustizia, sì, ma verso la città. Infatti, se ciò che è proibito dalla legge è ingiusto ed il suicidio è proibito dalla legge, il suicidio costituisce un'ingiustizia; inoltre, poiché il suicidio è un atto rivolto contro se stessi, esso risulterebbe un atto d'ingiustizia contro di sé. Ma in realtà il suicida «vuole» uccidersi, cioè «vuole» subire il danno e si è visto (cfr. cap. 13) che non è possibile subire «volontariamente» ingiustizia; perciò, se il suicidio è un atto d'ingiustizia, esso non può tuttavia essere un'ingiustizia compiuta contro se stessi (cfr. ZANATTA, vol. II, p. 580, n. 4).

forma di disonore[166], come se avesse commesso ingiustizia contro la città.

Inoltre[167] in base al fatto che colui che compie ingiustizia è soltanto ingiusto e non interamente malvagio, non è possibile compiere ingiustizia contro se stessi (infatti questa è una cosa diversa da quella: in un certo senso l'uomo ingiusto è malvagio così come lo è il vile, non come chi possiede la malvagità totale, tanto che non è secondo quella che compie ingiustizia): ⟨in tal caso⟩ sarebbe possibile nello stesso tempo sottrarre e aggiungere alla stessa persona la stessa cosa; ma questo è impossibile, mentre è necessario che il giusto e l'ingiusto si abbiano sempre tra più persone[168]. Inoltre ⟨un'azione ingiusta⟩ è volontaria, derivante da una scelta ed anteriore[169], poiché colui che, per il fatto di avere subito, reagisce compiendo la stessa azione, secondo l'opinione comune non commette ingiustizia. Ma chi commette ingiustizia contro se stesso, contemporaneamente subisce e compie le stesse cose. Inoltre sarebbe possibile subire ingiustizia volontariamente[170]. E ancora: nessuno agisce ingiustamente senza compiere azioni ingiuste particolari e nessuno compie adulterio con la propria moglie né sfonda come un ladro il muro della propria casa né ruba ciò che è suo.

In generale la questione del compiere ingiustizia contro se stessi si risolve in base alla distinzione concernente il subire ingiustizia volontariamente[171].

166. Sulle pene comminate dalla *polis* al suicida, cfr. ESCHINE, *Contro Ctes.*, 244: in Atene al suicida si tagliava la mano, che veniva seppellita separatamente dal corpo. E in PLATONE (*Leggi*, IX, 873 d-e) si legge: «le sepolture dei suicidi siano anzitutto isolate e senza alcun compagno di tomba, ed essi siano inumati senza onori ai confini [...], scegliendo tra quelle zone di confine che sono incolte e senza nome e non ci siano né steli, né nomi con cui indicare la loro sepoltura».

167. Si passa ora a considerare il suicidio non più in relazione alla giustizia generale, ma alla giustizia particolare (ἐν μέρει).

168. Nel caso del suicidio, infatti, non si ha più la πλεονεξία («brama di avere di più»), origine dell'ingiustizia particolare, poiché commettere ingiustizia contro se stessi significherebbe ottenere, nello stesso tempo, il più ed il meno.

169. Così si è inteso l'aggettivo πρότερον; l'anteriorità però sussiste (come la πλεονεξία, per cui cfr. la nota precedente) solo con la presenza di due soggetti, dei quali uno agisce e l'altro subisce.

170. Mentre si è dimostrato che ciò non è possibile (cfr. *supra*, 11, 1136 a 15-b 12).

171. Cfr. *supra*, 11, 1136 a 31-b 5.

È evidente[172] anche che entrambe le cose, sia il subire ingiustizia sia il compierla, sono cattive (la prima infatti consiste nell'avere di meno, la seconda nell'avere di più del giusto mezzo, ⟨che è⟩ appunto come il sano in medicina e la buona costituzione nella ginnastica); tuttavia è cosa peggiore il compierla, poiché tale azione si accompagna a malvagità — malvagità che è completa ed assoluta o quasi (giacché non tutto ciò che è volontario si accompagna ad ingiustizia) — ed è biasimevole; invece il subire ingiustizia avviene senza malvagità e senza ingiustizia[173]. Il subire ingiustizia è dunque in sé cosa meno cattiva, mentre nulla impedisce che, per accidente, sia un male più grande. Ma ciò che è accidentale non importa 1138 b
per nulla all'arte[174], bensì ⟨la medicina⟩ afferma che una pleurite è una malattia più grave di una contusione. Tuttavia talvolta, per accidente, lo potrebbe essere quest'ultima, se accadesse che colui che ha urtato, per il fatto di essere caduto, venisse preso o fosse ucciso dai nemici.

In senso metaforico e per somiglianza esiste una forma di giusto non tra un uomo e se stesso, ma tra le sue parti; non si tratta però di ogni tipo di giusto, bensì di quello tra il padrone e lo schiavo o tra il marito e la moglie[175]. In quelle discussioni[176] infatti la parte dell'anima dotata di ragione risulta distinta da quella irrazionale; è guardando a queste parti, dunque, che si ritiene comunemente che esista un'ingiustizia contro se stessi, perché in queste è possibile subire un'affezione contro i loro propri appetiti. Anch'esse hanno dunque una forma di giusto fra di loro, come tra chi comanda e chi è comandato.

Riguardo alla giustizia e alle altre virtù, quelle etiche, basti dunque averle definite in questo modo.

172. Le righe 1138 a 28-1138 b 5 appaiono come una digressione che interrompe lo sviluppo dell'argomentazione (per questo motivo Ross e Rackham le pongono fra parentesi).

173. *Scil.* da parte della vittima.

174. Cfr. II, 2, 1104 a 5 segg. L'esempio è derivato dall'arte medica.

175. Cfr. *supra*, 10, 1134 b 8.

176. Così si è tradotta, sulle orme di TRICOT (p. 272, n. 2), l'espressione ἐν τούτοις γὰρ τοῖς λόγοις; si tratterebbe degli scritti di Platone e della sua scuola (cfr., in particolare, *Resp.*, IV, 430 e-431 b; 441 d-442 d; 443 c-444 e). Un'interpretazione diversa è quella proposta da GAUTHIER-JOLIF (II 1, p. 428) che intendono λόγοι come «rapporti» (quelli dell'àmbito δεσποτικόν e οἰκονομικόν testé nominati da Aristotele).

1. Poiché abbiamo precedentemente detto[1] che bisogna scegliere la via di mezzo e non l'eccesso né il difetto, e che la via di mezzo è conforme a come la retta regola dice[2], definiamo questo aspetto.

In tutte le disposizioni trattate[3], infatti, come anche per le altre[4], esiste uno scopo guardando al quale colui che possiede la regola mira e allenta le corde[5] ed esiste una forma di delimitazione delle medietà, le quali diciamo trovarsi in posizione intermedia tra l'eccesso e il difetto, essendo conformi alla retta regola[6]. Quest'affermazione è vera, ma per niente chiara: anche nelle altre occupazioni che sono oggetto di scienza[7], è vera l'affermazione che non bisogna affaticarsi né stare in ozio, né troppo né poco, bensì osservare la via di mezzo e nel modo in cui ⟨lo prescrive⟩ la retta regola. Ma possedendo solo questa certezza non si saprebbe nulla di più, per esempio ⟨non sapremmo⟩ quali cure bisogna prestare al corpo, se

1. Cfr. II, 2, 1104 a 11-27; 5, 1106 a 26-b 35; 6, 1107 a 27.
2. Sull'ὀρθὸς λόγος cfr. II, 2, 1103 b 31; III, 8, 1114 b 29; 10, 1115 b 12-19; IV, 11, 1125 b 35. Esso è la causa formale della moralità, in quanto determina il giusto mezzo nel quale consiste la virtù etica.
3. Cioè le virtù etiche.
4. Per esempio, il vigore del corpo e la salute (cfr. II, 2, 1104 a 11).
5. La metafora si richiama, nell'aspetto lessicale, all'àmbito della musica: sia il verbo ἐπιτείνω («tendo»), sia il verbo ἀνίημι («rilascio») si riferiscono alle corde della lira (cfr. PLATONE, *Liside*, 209 b); ma il rapporto col «fine», che è qui in causa, esclude il riferimento allo strumento musicale (cfr. GAUTHIER-JOLIF, II, 2, p. 437): il τέλος è il «bersaglio» a cui come arcieri si tende (cfr. I, 1094 b 23-24).
6. Cfr. il passo parallelo di *Eth. Eud.*, VII, 3, 1249 a 21-1249 b 6.
7. Come, per esempio, la politica.

qualcuno dicesse che si deve applicarne quante ne prescrive l'arte medica e come lo fa colui che la possiede. Perciò anche riguardo alle disposizioni dell'anima occorre che non soltanto corrisponda a verità ciò che si è detto, ma anche che si definisca qual è la retta regola e quale la sua determinazione.

2. Distinguendo le virtù dell'anima abbiamo detto che da un lato ci sono le virtù del carattere, dall'altro quelle del pen- 1139 a
siero[8]. Di quelle etiche abbiamo dunque trattato, mentre delle rimanenti, dopo aver parlato dell'anima, trattiamo nel modo che segue.

Precedentemente si è detto[9] che dell'anima esistono due parti, l'una razionale e l'altra irrazionale. Riguardo alla parte razionale bisogna ora distinguere nello stesso modo. E sia stabilito che le parti razionali sono due: una è quella per mezzo della quale contempliamo quel tipo di esseri i cui i principi non possono essere in altro modo, l'altra è quella per cui conosciamo quelli che lo possono[10]: in rapporto a cose diverse per genere, è diversa per genere anche quella parte dell'anima che per natura è in relazione con l'una o l'altra, se è appunto in base ad una certa somiglianza e affinità che esse possiedono la conoscenza[11]. Di queste parti una sia chiamata «scientifica», l'altra «calcolativa»[12], poiché il deliberare ed il calcolare sono la stessa cosa e nessuno delibera riguardo a cose che non possono essere diverse ⟨da come sono⟩[13]. Cosicché quella calcolativa è una parte della parte razionale. Bisogna allora comprendere quale sia la migliore disposizione di ciascuna di queste due parti: quella sarà la virtù di ciascuna e la virtù è relativa alla funzione[14] che è propria[15].

8. Cfr. I, 13, 1103 a 3-7, dove si ha la distinzione tra virtù etiche e virtù dianoetiche.

9. In I, 13, 1102 a 26-28.

10. Cioè le cose contingenti.

11. La conoscenza del simile da parte del simile (ossia il principio *similia similibus*) era già stata affermata da Empedocle. Cfr. *Metaph.*, III, 4, 1000 b 5-9; *De an.*, I, 2, 404 b 13-15; 405 b 15; 15, 5, 416 a 24-25.

12. In greco: ἐπιστημονικόν e λογιστικόν.

13. Cfr. III, 5, 1112 a 21 segg.

14. Sulla nozione di ἔργον cfr. I, 6, 1097 b 24, nota.

15. Dopo aver diviso in due la parte razionale dell'anima, bisogna individuare

Tre sono dunque nell'anima gli elementi determinanti dell'azione e della verità: sensazione, intelletto, appetito[16]. Di questi la sensazione non è principio di nessuna azione; il che è chiaro per il fatto che le bestie hanno la sensazione, ma non partecipano dell'azione[17]. Ciò che nel pensiero sono l'affermazione e la negazione, nell'appetito lo sono la ricerca e la ripulsa; di conseguenza, poiché la virtù etica è una disposizione capace di scelta e la scelta è un appetito deliberativo[18], bisogna che per questi motivi la regola sia vera e l'appetito retto, se appunto la scelta è buona, e che l'appetito persegua le stesse cose che la regola enuncia. Questo pensiero e questa verità, dunque, sono pratici; il bene ed il male del pensiero teoretico, che non è né pratico né poietico, consistono nel vero e nel falso (poiché è questa la funzione di ogni parte dianoetica); invece il bene della parte pratica e dianoetica consiste nella verità corrispondente al retto appetito[19].

Il principio dell'azione — nel senso di punto di partenza del movimento e non di fine[20] — è dunque la scelta, mentre principio della scelta sono l'appetito e la regola rivolta ad un fine. Perciò la scelta non esiste né senza intelletto e pensiero, né senza disposizione etica, poiché l'agire bene ed il suo contrario nell'azione non esistono senza pensiero e senza carat-

per ciascuna delle due la funzione (ἔργον) e la virtù (ἀρετή) che le sono proprie. La funzione della parte razionale dell'anima è il conseguimento della verità (l'ἀλήθεια) e le disposizioni grazie alle quali essa vi perviene sono le virtù dianoetiche, come le virtù etiche sono le disposizioni grazie alle quali si osserva la via di mezzo. Pertanto si tratterà d'individuare sia la disposizione per la quale la parte scientifica raggiunge la sua verità di ordine teoretico (nell'ambito del necessario), sia la disposizione per la quale la parte calcolativa regola l'ordine pratico nell'ambito dell'opinabile (cfr. ZANATTA, vol. II, p. 899, n. 9).

16. Il νοῦς («intelletto») ha una duplice funzione: unitamente alla sensazione (αἴσθησις) è fonte della conoscenza teoretica (cfr. *De an.*, III, 8, 432 a 7; *Anal. post.*, I, 18, 88 a 39); unitamente all'appetito (ὄρεξις) genera l'azione morale (πρᾶξις). Perciò la προαίρεσις si fonderà sulla corrispondenza tra appetito e pensiero: il pensiero regolerà le passioni e le tendenze nella direzione del giusto mezzo, dopo aver acquisito la verità sul piano teoretico.

17. In senso morale. Sul movimento degli animali, cfr. *De an.*, III, 10-11, 433 a 9-434 a 21; *De motu anim.*, 7, 701 a 7-36.

18. Cfr. II, 6, 1106 b 35.

19. Si tratta della verità concernente i mezzi.

20. Ossia nel senso di causa efficiente, non di causa finale (che è l'ὀρεκτόν, cioè il bene apparente oggetto dell'appetito).

tere. Ma il pensiero in sé non produce nessun movimento[21], bensì lo produce il pensiero rivolto ad un fine e pratico: que- 1139 b
st'ultimo tipo di pensiero comanda anche su quello poietico[22], poiché chiunque produca, produce in vista di qualche fine e non è un fine in assoluto (ma rispetto a qualcosa e di qualcosa) ciò che viene prodotto, bensì lo è ciò che è oggetto d'azione. Infatti l'agire bene è un fine[23], mentre l'appetito è appetito di questo ⟨fine⟩.

Perciò la scelta è o un intelletto appetitivo[24] o un appetito del pensiero e principio di tal genere è l'uomo.

Nulla di ciò che è avvenuto è oggetto di scelta: per esempio nessuno sceglie di aver saccheggiato Ilio; né si delibera sul passato, ma su ciò che sarà e su ciò che è possibile, mentre ciò che è accaduto non è possibile che non sia accaduto. Perciò a buon diritto Agatone dice:

> di una sola cosa infatti anche Dio è privo,
> di rendere non avvenute le cose che sono state
> [fatte[25].

Il compito di entrambe le parti razionali dell'anima è dunque la verità. Perciò le disposizioni in base alle quali ciascuna di esse sarà nel vero in massimo grado saranno per entrambe le loro virtù.

3. Iniziando dunque da quanto sopra, parliamo di nuovo di queste disposizioni[26].

Gli stati grazie ai quali l'anima dice il vero, mediante af-

21. Cfr. *De an.*, III, 10, 433 a 15-20.

22. Sulla distinzione tra attività poietiche e pratiche, cfr. *infra*, 4, 1140 a 2 segg.

23. Cfr. I, 2, 1095 a 19-20; 8, 1098 b 20-22; *Pol.*, VII, 3, 1325 b21; *Phys.*, II, 6, 197 b 5.

24. Aristotele definisce la scelta ὀρεκτικὸς νοῦς (cfr. ὄρεξις: «appetito») oppure ὄρεξις διανοητική (cfr. διάνοια «pensiero»). Così SAN TOMMASO (1137, p. 311): *consequens est quod electio sit intellectus appetitivus vel sit appetitus intellectivus* [«ne consegue che la scelta sia intelletto appetitivo o appetito intellettivo»].

25. Le righe 1139 b 6-11 vengono poste tra parentesi da numerosi editori, perché costituiscono una digressione che spezza lo sviluppo del ragionamento. Il frammento citato corrisponde al fr. 5 Nauck. Il tragico ateniese Agatone (citato più volte da Aristotele, cfr. BONITZ, *Ind. arist.*, 4 b 5) visse alla fine del quinto secolo. Per un concetto analogo a quello espresso in questi versi, cfr. SOFOCLE, *Aiace*, 378 e PLATONE, *Protagora*, 324 b.

26. Le virtù dianoetiche.

fermazione o negazione[27], siano pertanto in numero di cinque[28]: questi sono l'arte, la scienza, la saggezza, la sapienza e l'intelletto; infatti dal giudizio e dall'opinione è possibile essere ingannati. Che cosa sia[29] dunque la scienza risulta chiaro da ciò che segue, se bisogna parlare con esattezza e non andar dietro alle somiglianze[30]. Tutti infatti giudichiamo che ciò di cui abbiamo la scienza non può essere in un altro modo; e resta oscuro se le cose che possono essere in un altro modo esistano oppure no, quando si trovino fuori dalla contemplazione[31]. Pertanto ciò che è oggetto di scienza esiste necessariamente[32]: e dunque è eterno, poiché gli esseri che necessariamente esistono in assoluto[33] sono tutti eterni e gli esseri eterni sono ingenerati ed incorruttibili[34]. Inoltre è opinione comune che ogni scienza si possa insegnare e ciò che è oggetto di scienza si possa apprendere[35]. Ogni insegnamento deriva da conoscenze antecedenti, come affermiamo anche negli *Analitici*[36], poiché esso avviene sia per induzione sia per sillogismo[37]. L'induzione è dunque principio anche dell'universale[38], mentre il sillogismo dagli universali procede[39]. Esistono pertanto principi dai quali il sillogismo prende avvio, ma dei quali il sillogismo non esiste: dunque di essi vi è induzio-

27. Cfr. *Metaph.*, VI, 4, 1027 b 20.

28. È questa l'opinione di àmbito accademico (cfr. GAUTHIER-JOLIF, II, 2, p. 451) che Aristotele intende discutere dialetticamente.

29. L'espressione τί ἐστι denota l'essenza.

30. Per esempio, quando definiamo le tecniche «scienze» per analogia. Ciò a cui invece mira Aristotele è la scienza in senso proprio (la scienza dimostrativa, teorizzata negli *Analitica posteriora*, a cui l'autore si rifà più volte nel corso del presente capitolo).

31. Cfr. *Metaph.*, VII, 15, 1040 a 2.

32. Cfr. *Anal. post.*, I, 4, 73 a 21.

33. La necessità assoluta (ἁπλῶς) si oppone alla necessità ipotetica (ἐξ ὑποθέσεως): la prima è la causa degli esseri che non possono essere diversamente da come sono (il Motore Immobile, gli astri, i fenomeni costanti); la seconda, invece, è la causa degli enti naturali (κατὰ φύσιν) e determina le condizioni richieste per il raggiungimento di un fine (un esempio ne è offerto in *Phys.*, II, 9, 199 b 34 segg.: l'ascia non taglia se non è di ferro).

34. Cfr. *De part. an.*, I, 1, 639 b 23.

35. Cfr. *Metaph.*, I, 1, 981 b 7-9.

36. Cfr. *Anal. post.*, I, 1, 71 a 1-11; inoltre *Top.*, VI, 4, 141 a 28-30; *Metaph.*, I, 9, 992 b 24-33.

37. Cfr. *Anal. pr.*, II, 23, 68 b 13-14; *Anal. post.*, I, 18, 81 a 40; I, 1, 71 a 5-6.

38. Cfr. *Rhet.*, II, 20, 1393 a 26.

39. Cfr. *Anal. post.*, I, 1, 71 a 6-9.

ne[40]. La scienza è allora una disposizione apodittica e possiede tutte le altre caratteristiche che specifichiamo negli *Analitici*[41]: si ha scienza quando si abbia una qualche convinzione e i principi siano noti, poiché se essi non lo sono in maggior misura che la conclusione, si avrà la scienza per accidente[42]. La scienza sia dunque definita in questo modo.

4. Di ciò che può essere in modo diverso ⟨da come è⟩ esiste 1140 a
una componente che è oggetto di produzione e di azione. Produzione e azione sono cose diverse[43] (riguardo ad esse ci affidiamo ai trattati essoterici)[44]; cosicché anche la disposizione pratica accompagnata da ragionamento è una cosa diversa dalla disposizione poietica accompagnata da ragionamento. Perciò l'una non è compresa nell'altra[45]: infatti né l'azione è una produzione, né la produzione è un'azione. Poiché l'architettura è un'arte e appunto la sua essenza[46] è di essere una disposizione poietica accompagnata da ragionamento e non esiste nessuna arte che non sia una disposizione poietica accompagnata da ragionamento, né una disposizione poietica che non sia un'arte, arte e disposizione poietica accompagnata da ragionamento vero saranno la stessa cosa[47].

Ogni arte concerne il divenire[48] e il servirsi di un'arte è considerare[49] come giunga all'esistenza una delle cose che possono essere e non essere e delle quali il principio è in colui

40. Cfr. *Anal. post.*, II, 19, 100 a 15 segg.
41. Cfr. *Anal. post.*, I, 2, 71 b 17-23.
42. Cfr. *Anal. post.*, I, 2, 71 b 28.
43. Perché il fine della produzione è diverso dalla produzione mentre l'azione morale è fine in assoluto; inoltre, mentre l'oggetto della produzione è distinto dal produrre, l'oggetto dell'azione è l'azione stessa.
44. Cfr. I, 3, 1096 a 3, nota.
45. Cfr. *Top.*, VI, 6, 144 a 12.
46. Il pronome ὅπερ sta a significare ciò che appartiene all'essenza della cosa indipendentemente dalle sue qualità (cfr. ALESSANDRO D'AFRODISIA, *in Top.*, 227, 7; BONITZ, *Ind. arist.*, 533 b 55).
47. Lo sviluppo del ragionamento è conforme all'istanza di *Top.*, VI, 6, 144 a 12-13: «La stessa cosa non può entrare in due generi dei quali uno non sia specie dell'altro». L'aggettivo ἀληθοῦς si è considerato come riferito a λόγου.
48. Mentre l'ἐπιστήμη («scienza») si rivolge alla conoscenza di ciò che è (cfr. *Anal. post.*, II, 19, 100 a 9).
49. Seguendo il Muret si è soppresso καὶ dopo τεχνάζειν (così anche TRICOT, p. 283, n. 8).

che produce e non in ciò che viene prodotto. Infatti l'arte non concerne né le cose che sono o che divengono per necessità, né quelle che sono o divengono per natura, poiché queste possiedono il loro principio in se stesse. Ma poiché produzione e azione sono una cosa diversa, necessariamente l'arte concerne la produzione, ma non l'azione.

E in un certo qual modo il caso e l'arte hanno a che fare con le stesse cose[50], come dice anche Agatone: «l'arte ama il caso e il caso ama l'arte[51]».

L'arte dunque, come si è detto[52], è una disposizione poietica accompagnata da ragionamento vero, mentre la mancanza d'arte, al contrario, è una disposizione poietica accompagnata da ragionamento falso, ⟨entrambe⟩ nell'ambito di ciò che può essere diverso ⟨da come è⟩.

5. Per quanto riguarda la saggezza, potremmo comprenderla così, cioè considerando quali siano gli uomini che noi diciamo «saggi»[53]. È dunque opinione comune che sia caratteristica del saggio l'essere capace di deliberare correttamente sulle cose che sono buone e vantaggiose per lui non in particolare — per esempio su quali lo sono per la salute, quali per il vigore fisico —, ma in generale su quali lo sono per il vivere bene. Ne è prova[54] il fatto che noi diciamo saggi anche coloro che sono tali riguardo ad una certa cosa quando essi calcolino rettamente in vista di un fine buono, tra quelli dei quali non esiste arte. Cosicché anche in generale sarà saggio chi è capace di deliberare ⟨bene⟩.

Ma[55] nessuno delibera su cose che non possono essere in modo diverso ⟨da come sono⟩ né su quelle che è impossibile

50. Cfr. *De part. anim.*, I, 1, 640 a 28; *Phys.*, II, 5, 197 a 5; *Rhet.*, I, 5, 1362 a 2.
51. Fr. 6 Nauck.
52. Cfr. *supra*, r. 9.
53. Sulla φρόνησις, cfr. I, 13, 1103 a 5 e la definizione formulata in *Rhet.*, I, 9, 1366 a 20. Sul φρόνιμος, cfr. II, 6, 1107 a 2.
54. Prova basata sull'induzione (ἐπαγωγή): si passa dai casi particolari alla verità generale.
55. A questo punto l'autore, prima di definire la natura dell'oggetto in questione, precisa la differenza che intercorre tra φρόνησις, scienza ed arte.

per lui compiere[56]. Conseguentemente, se è vero che la scienza si accompagna a dimostrazione, ma non esiste dimostrazione delle cose delle quali i principi possono essere in altro modo (tutte infatti possono essere anche diverse ⟨da come sono⟩), e se non è possibile deliberare su quelle che sono necessariamente, la saggezza non sarà né una scienza né un'arte: non sarà scienza perché ciò che è oggetto d'azione può essere in modo diverso ⟨da come è⟩ e, d'altronde, non sarà arte perché il genere dell'azione è diverso da quello della produzione. Il fine della produzione, infatti, è cosa diversa ⟨dalla produzione⟩, mentre non potrebbe esserlo quello dell'azione, poiché lo stesso agire bene è un fine[57]. Resta dunque che essa sia una disposizione pratica vera accompagnata da ragionamento, avente per oggetto le cose buone e cattive per l'uomo[58].

Per questo motivo crediamo che Pericle e quelli come lui siano saggi, perché essi sono capaci di vedere le cose che sono buone per loro stessi e per gli uomini ⟨in generale⟩; e tali riteniamo che siano gli uomini che amministrano una casa e che governano una città. In conseguenza di ciò chiamiamo con questo nome anche la temperanza, ritenendo che essa «conservi la saggezza»[59]. Essa invece conserva il giudizio[60] di tal genere. Infatti ciò che è piacevole e ciò che è doloroso non corrompono né distorcono ogni giudizio, come il fatto che il triangolo abbia oppure non abbia angoli uguali a due retti, ma quei giudizi concernenti ciò che è oggetto d'azione. I principi di ciò che si compie sono il fine a cui ciò che si compie tende; ma a colui che è rovinato dal piacere o dal dolore, il

56. Cfr. III, 5, 1112 a 18-34.

57. Si è accolta la proposta di Muret (seguita anche da Gauthier-Jolif), di inserire le righe 1140 b 6-7 (τῆς μὲν ... τέλος) dopo ποιήσεως («produzione») del r. 4, poiché si collocano in modo calzante nello sviluppo di quel ragionamento.

58. Si è arrivati alla definizione della φρόνησις («saggezza»). Al r. 5 si è mantenuta la lezione ἕξιν ἀληθῆ della tradizione manoscritta (senza, perciò, emendare ἀληθῆ in ἀληθοῦς per concordarlo con λόγου, «ragionamento»), secondo l'edizione di Bywater.

59. Si tratta di un gioco di parole fondato sulla presunta etimologia (per cui cfr. PLATONE, *Cratilo*, 411 e) di σωφροσύνη («temperanza») da σῴζειν τὴν φρόνησιν: «conservare la saggezza».

60. La ὑπόληψις di cui Aristotele parla è il giudizio pratico.

principio non appare in modo immediato e neppure gli risulta evidente che in vista di quello ed a causa di quello bisogna scegliere ogni cosa e compiere ogni azione, poiché il vizio tende a distruggere ogni principio[61]. Di conseguenza è necessario che la saggezza sia una disposizione pratica vera accompagnata da ragionamento, concernente i beni umani. Tuttavia esiste una virtù dell'arte, mentre non esiste una virtù della saggezza; e nell'arte è preferibile colui che sbaglia volontariamente[62], mentre non lo è per quanto concerne la saggezza, come neanche per quanto concerne le virtù. È chiaro pertanto che ⟨la saggezza⟩ è una virtù e non un'arte.

Essendo due le parti dell'anima dotate di ragione, ⟨la saggezza⟩ sarà la virtù di una delle due, quella opinante[63]: l'opinione ha per oggetto ciò che può essere in un altro modo e così anche la saggezza. Ma essa non sarà neppure soltanto una disposizione accompagnata da ragionamento: ne è prova il fatto che di una disposizione tale c'è oblio, mentre non c'è oblio della saggezza[64].

6. Poiché la scienza è un giudizio sugli universali e sugli esseri che esistono per necessità, e poiché esistono principi delle cose dimostrabili e di ogni scienza (infatti la scienza è accompagnata da ragionamento)[65], del principio di ciò che è oggetto di scienza non esisteranno né scienza né arte né saggezza: ciò che è oggetto di scienza è dimostrabile ed arte e
1141 a saggezza hanno per oggetto le cose che possono essere in modo diverso[66]. Ma dunque non esiste neppure sapienza di quei

61. Cfr. *infra*, 13, 1144 a 34-36 e VII, 9, 1151 a 15-20. Si veda in proposito l'interpretazione di SAN TOMMASO (1170, p. 320): ***malitia corrumpit principium in quantum corrumpit rectam existimationem de fine. Hanc autem corruptionem maxime prohibet temperantia*** [«il vizio corrompe il principio in quanto guasta la retta considerazione del fine. La temperanza impedisce soprattutto questa corruzione»].

62. Si tratta del famoso paradosso socratico riferito da SENOFONTE in *Memor.*, IV, 2, 20 e da PLATONE in *Ippia Minore*, 373-376. Cfr. anche *Metaph.*, V, 29, 1025 a 8.

63. In greco: τὸ δοξαστικόν (o anche τὸ λογιστικόν); cfr. *supra*, 2, 1139 a 12.

64. Cfr. I, 11, 1100 b 17. La φρόνησις, a differenza della scienza e dell'arte, non è soltanto un *habitus* intellettuale (ἕξις μετὰ λόγου μόνον, r. 28), ma, come afferma SILV. MAURO (158[2]), è *connexa cum perfectione appetitus* [«unita alla perfezione dell'appetito»].

65. Cfr. *Anal. post.*, II, 19, 100 a 10.

66. Tali principi non possono essere oggetto di scienza perché, procedendo la

principi, poiché è proprio del sapiente possedere la dimostrazione intorno a certe cose[67]. Se allora le facoltà grazie alle quali siamo nel vero e non veniamo mai ingannati riguardo alle cose che non possono o che possono essere in modo diverso sono la scienza, la saggezza, la sapienza e l'intelletto, e se nessuna di queste tre (intendo dire la saggezza, la scienza e la sapienza) può concernere i principi, resta che lo possa l'intelletto[68].

7. Nelle arti[69] attribuiamo il termine «sapienza»[70] a coloro che in esse sono più precisi, per esempio a Fidia come scultore sapiente e a Policleto come sapiente statuario, non volendo dunque significare in questo primo senso null'altro se non che la sapienza è virtù[71] di un'arte; ma[72] crediamo, altresì, che alcuni siano sapienti in assoluto, non in particolare, né sapienti in qualche altro ambito, come Omero afferma nel *Margite*:

> gli dèi non lo fecero né zappatore né aratore
> né in altro modo sapiente in qualcosa[73].

Di conseguenza è chiaro che la più esatta delle scienze sarà la sapienza. Bisogna pertanto che il sapiente non soltanto conosca ciò che deriva dai principi, ma che sia nel vero anche

scienza con un metodo deduttivo, se i principi da cui procede la deduzione fossero a loro volta deducibili da altri e così via, si andrebbe all'infinito (cfr. *Anal. post.*, I, 3). Inoltre non possono essere oggetto né dell'arte né della saggezza, perché esse concernono realtà contingenti, mentre quei principi sono universali e necessari.

67. E si ricadrebbe, perciò, nell'assurdità del caso precedente.

68. Per lo stesso procedimento dimostrativo, cfr. *Anal. post.*, II, 19, 100 b 5 segg.

69. Cfr. SENOFONTE, *Memor.*, I, 4, 3.

70. La σοφία è qui intesa nel suo significato corrente e popolare: l'abilità in una τέχνη («arte») particolare.

71. L'ἀρετή non va intesa qui in senso morale, ma nell'accezione di «eccellenza» (cfr. TRICOT, p. 289).

72. Si passa ora a un secondo significato di σοφία («sapienza»), in senso generale. Cfr. SILV. MAURO (160[1]): *sicut dicimus aliquos esse sapientes secundum quid et in aliqua arte, sic dicimus aliquos esse simpliciter sapientes et non in aliqua particulari arte* [(«come diciamo che alcuni sono sapienti secondo un certo contenuto e in qualche arte, così diciamo che alcuni sono sapienti in assoluto e non in qualche arte particolare»].

73. Cfr. *Homeri opera*, fr. 2 (ed. T. Allen). La filologia moderna nega la paternità omerica del poema comico *Margite*, che però Aristotele attribuisce ad Omero anche in *Poet.*, 4, 1448 b 30.

riguardo ai principi stessi. Cosicché la sapienza sarà intelletto e scienza, scienza per così dire fornita della testa[74] e concernente le realtà di maggiore valore. È assurdo infatti credere che la scienza più elevata sia la politica oppure la sapienza, se l'uomo non è l'essere migliore tra quelli che esistono nel mondo. Se dunque «sano» e «buono» sono una cosa diversa per gli uomini e per i pesci[75], mentre «bianco» e «retto» sono sempre la stessa cosa, tutti diranno che anche ciò che è sapiente è la stessa cosa, mentre ciò che è saggio è una cosa diversa: si dice che è «saggio» l'essere che pondera bene ogni singola cosa riguardo a se stesso ed a costui si rimetteranno quelle cose. Anche per questo dicono che alcuni animali sono saggi: quelli che possiedono manifestamente una capacità di previsione riguardo alla loro vita[76].

È chiaro anche che la sapienza e la politica non sono la stessa cosa; se infatti si chiamerà sapienza quella conoscenza concernente le cose utili per se stessi, esisteranno numerosi tipi di sapienza: non è una sola la sapienza che concerne il bene di tutti gli animali, se è vero che neppure un'unica arte medica concerne tutti gli esseri viventi. E se si solleva l'obiezione che l'uomo è l'essere vivente superiore, non ha nessuna importanza, poiché altri esseri sono molto più divini dell'uo-
1141 b mo nella loro natura come, tra i più visibili, i corpi dei quali il mondo si compone[77].

In base alle cose dette è dunque chiaro che la saggezza è scienza e intelligenza delle cose che per loro natura hanno maggior valore. Perciò Anassagora, Talete[78] e gli uomini di tal genere si dicono sapienti, ma non saggi, quando si vede

74. L'espressione ὥσπερ κεφαλὴν ἔχουσα compare più volte in PLATONE (cfr. *Gorgia*, 505 d; *Filebo*, 66 d; *Timeo* 69 a) ed anche in *Rhet.*, III, 14, 1415 b 8.

75. Si tratta di una probabile allusione ad ERACLITO (cfr. D. K. 22 B 61), come suggerisce ZANATTA (vol. II, p. 913, n. 8).

76. Sulla facoltà di previsione di certi animali, cfr. *Hist. anim.*, I, 1, 488 b 115; *De gen. anim.*, III, 2, 753 a 7.

77. Cfr. *Metaph.*, VI, 1, 1026 a 18; XII, 8, 1074 a 30-31; *Phys.*, II, 4, 196 a 33-34.

78. Talete compare nell'*Ippia Maggiore* di PLATONE (281, c) come il σοφός che «si tenne lontano dagli affari pubblici»; e sempre in PLATONE (*Teeteto*, 174 a) si narra il famoso aneddoto: mentre contemplava il cielo, il filosofo sarebbe caduto in un pozzo, tra le risa di una schiava tracia. Anche Anassagora avrebbe mostrato lo stesso distacco dalle cose materiali, cedendo ai parenti le sostanze paterne per potersi dedicare totalmente agli studi.

che ignorano ciò che a loro torna utile, e si dice che conoscono cose fuori del comune, meravigliose, difficili e divine, ma inutili, perché essi non ricercano i beni umani.

8. La saggezza concerne le cose umane e quelle riguardo alle quali è possibile deliberare[79]: diciamo che è propria dell'uomo saggio soprattutto la funzione di deliberare bene, e nessuno delibera riguardo a cose che non possono essere diversamente ⟨da come sono⟩ né riguardo a quelle delle quali non esiste un fine che sia un bene realizzabile. Colui che delibera bene in assoluto è chi mira al bene migliore per l'uomo tra quelli oggetto d'azione, secondo un ragionamento.

La saggezza non verte soltanto intorno agli universali, bensì bisogna che conosca anche le cose particolari[80]: essa è rivolta all'azione e l'azione ha per oggetto le cose particolari[81]. Anche per questo alcuni che non sanno sono più adatti all'azione di altri che sanno e, tra gli altri, coloro che hanno esperienza[82]; se infatti qualcuno, pur sapendo che le carni leggere sono facilmente digeribili e salutari, ignorasse quali siano quelle leggere, non procurerà la salute, ma ⟨ci riuscirà⟩ piuttosto colui che sa che le carni d'uccello sono [leggere e] salutari.

La saggezza è rivolta all'azione, cosicché bisogna possedere entrambe ⟨le conoscenze⟩ o, piuttosto, quella ⟨particolare⟩. Ma anche in questo caso si tratterà di un'architettonica[83].

La politica e la saggezza sono una stessa disposizione[84], ma non è la stessa la loro essenza. Quanto alla saggezza che riguarda la città, la prima specie in quanto architettonica è quella legislativa, mentre la seconda, in quanto verte sulle cose particolari[85], possiede il nome comune ⟨ad entrambe⟩,

79. Cfr. *supra*, 5, 1140 a 25 segg.
80. In questo, pertanto, la φρόνησις («saggezza») è diversa dalla σοφία («sapienza»).
81. Cfr. III, 1, 1110 b 6.
82. Cfr. *Metaph.*, I, 1, 981 a 12-14.
83. Su questo concetto, cfr. I, 1, 1094 a 14.
84. Perché la politica è scienza delle cose umane, e con essa la φρόνησις, in quanto saggezza pratica, tende a coincidere.
85. Nel testo: ὡς [τὰ] καθ' ἕκαστα. Contrariamente al Bywater, che accoglie la

quello di «politica». Quest'ultima specie è pratica e deliberativa: il decreto[86] infatti è oggetto d'azione, in quanto è il termine ultimo[87]. Perciò si dice che soltanto quegli uomini[88] amministrano la città: soltanto essi agiscono proprio come gli artigiani.

Secondo l'opinione corrente la saggezza è anche soltanto quella che concerne la persona, cioè il singolo individuo; e questa forma possiede il nome comune, quello di saggezza. Delle altre specie una è l'economia, un'altra la legislazione, un'altra la politica e quest'ultima si distingue in deliberativa e giudiziaria[89].

9. Una forma di conoscenza, dunque, sarà costituita dal sapere per noi stessi, ma essa presenta una grande differenza
1142 a ⟨rispetto alle altre⟩; e si ritiene comunemente che colui che conosce ciò che lo riguarda e che vi dedica il suo tempo sia saggio, mentre i politici si occupano di molte faccende. Perciò Euripide dice:

> Come potrei esser saggio io che avrei potuto senz'affanno,
> annoverato fra i molti dell'esercito,
> partecipare della sorte comune?
> Infatti gli uomini eccellenti e che fanno qualcosa di più...[90]

Gli uomini ⟨tali⟩ ricercano ciò che è bene per loro e credono che si debba agire così. Sulla base di quest'opinione, dunque, è derivata la convinzione che costoro siano saggi; ciononostante forse non esiste il proprio bene senza economia né senza costituzione politica. Inoltre il modo in cui bisogna amministrare le proprie cose non è chiaro e deve essere esaminato.

lezione tràdita (ὡς τὰ καθ' ἕκαστα), per quanto ardua, si è adottata la congettura di Stewart e Burnet, sopprimendo l'articolo τὰ (per cui καθ' ἕκαστα diviene attributo di φρόνησις; cfr. III, 2, 1110 b 33).

86. Sullo ψήφισμα e la sua differenza rispetto al νόμος («legge»), cfr. V, 10, 1134 b 24: il decreto ha per oggetto un caso particolare ed è temporaneo.

87. Per la definizione di ἔσχατον («ultimo soggetto individuale», ossia termine ultimo di una serie della quale i primi termini sono generi più elevati), si veda BONITZ, *Ind. arist.*, 289 b 39.

88. Cioè coloro che agiscono in quel modo concreto.

89. Cfr. *Pol.*, IV, 14, 1297 b 40.

90. I versi sono tratti dal prologo del *Filottete*, frr. 787, 782, 2 Nauck. Cfr. anche ARISTOFANE, *Le rane*, 282.

Prova di ciò che abbiamo detto è anche il fatto che i giovani diventano geometri e matematici e sapienti in materie di tal genere, mentre è opinione comune che ⟨un giovane⟩ non divenga saggio. Causa ne è il fatto che la saggezza ha per oggetto anche le cose particolari, che divengono note sulla base dell'esperienza, mentre il giovane non ne ha: l'esperienza è prodotta da una grande quantità di tempo[91]; e si potrebbe indagare anche questo, per quale motivo un fanciullo potrebbe divenire matematico, ma non filosofo o fisico. Non è forse perché le nozioni della matematica sono dovute ad astrazione[92], mentre i principi della fisica e della filosofia derivano dall'esperienza e, mentre di questi i giovani non sono convinti, ma li dicono a parole[93], l'essenza di quelle nozioni non è loro oscura?

Inoltre l'errore nel deliberare avviene o intorno all'universale o intorno al particolare: ⟨per esempio sostenendo⟩ o che tutte le acque pesanti sono cattive o che è quest'acqua particolare ad essere pesante.

Che poi la saggezza non sia una scienza, è chiaro: essa concerne ciò che è individuale, come si è detto[94], poiché tale è ciò che è oggetto d'azione. E si contrappone pertanto all'intelletto: questo concerne le definizioni delle quali non si può render conto, mentre essa ciò che è individuale e di cui non esiste scienza, ma sensazione; non la sensazione dei sensibili propri, bensì quale è quella mediante cui percepiamo che [nella matematica] il particolare è un triangolo; anche in quella direzione, infatti, ci si dovrà fermare. Ma questa è piuttosto sensazione che saggezza, e la sua specie è diversa da quella[95].

91. Cfr. I, 1, 1095 a 2-4; II, 1, 1103 a 16-17.

92. Su questa terminologia cfr. *Anal. post.*, I, 27, 87 a 34; *De coelo*, III, 1, 299 a 16. Si veda, inoltre, BONITZ, *Ind. arist.*, 126 b 16 e 646 a 9.

93. Così SAN TOMMASO (1210, p. 330): *«non credunt», idest non attingunt mente, licet dicant ore* [«"non credono", ossia non colgono con la mente, sebbene affermino a parole»].

94. Cfr. *supra*, 8, 1141 b 14-22.

95. Quest'ultimo passo presenta notevoli problemi d'interpretazione (si vedano in proposito GAUTHIER-JOLIF, II, 2, pp. 505-507). Nella traduzione delle rr. 29-30 ci si è attenuti alla lezione del Bywater, intendendo con αὕτη (r. 29) la percezione dei

10. Il ricercare e il deliberare differiscono, poiché il deliberare è una sorta di ricercare[96]. Anche riguardo alla buona deliberazione bisogna comprendere la sua essenza: se sia una forma di scienza, d'opinione, di sagacia, o qualche altro genere.

Non è dunque una scienza[97]: non si fa ricerca intorno alle
1142 b cose che uno sa, mentre la buona deliberazione è una forma di deliberazione e colui che delibera ricerca e calcola.

Ma di certo non è neppure sagacia[98]: la sagacia è indipendente da ragionamento ed è qualcosa di rapido, mentre la deliberazione avviene in molto tempo e si dice[99] che bisogna eseguire subito ciò che si è deliberato, mentre bisogna deliberare lentamente. Inoltre la perspicacia[100] è una cosa diversa dalla buona deliberazione; e la perspicacia è una sorta di sagacia.

La buona deliberazione non è neppure alcun tipo di opinione[101]. Ma poiché colui che delibera male commette errore, mentre chi delibera bene, delibera rettamente, è chiaro che la buona deliberazione è una forma di rettitudine, ma non lo è né della scienza né dell'opinione. Della scienza infatti non si ha rettitudine (poiché di essa non si ha neppure errore), mentre la rettitudine dell'opinione è la verità; e nello stesso tempo tutto ciò di cui esiste opinione è anche già determinato. Tuttavia la buona deliberazione non è neppure priva di ragionamento. Resta dunque che essa sia ⟨rettitudine⟩ del pensiero;

sensibili comuni (per esempio, del fatto che «questo è un triangolo») e riferendo ἐκείνης (r. 30) ad αἰσθήσεως. Per quanto riguarda l'espunzione da parte del Bywater di [ἐν τοῖς μαθηματικοῖς] (r. 28), un tale intervento filologico risulta non necessario se si intende τὸ ἔσχατον non come «termine ultimo», ma come «individuale» (in questo caso, la figura geometrica data).

96. Il deliberare è perciò una specie del ricercare. Cfr. III, 5, 1112 b 21.

97. Affermazione polemica (com'è rilevato dal Burnet, p. 275 e dal Joachim, p. 215) nei confronti di Platone, che in *Alcibiade primo*, 125 e ed in *Resp.*, IV, 428 b aveva sostenuto il contrario.

98. L'εὐστοχία è la sicurezza del colpo d'occhio, che conduce al raggiungimento del bersaglio (στόχος; cfr. στοχάζομαι). Cfr. *De part. anim.*, I, 1, 639 a 5: κρῖναι εὐστόχως significa «formulare un giudizio che coglie nel segno».

99. In modo proverbiale; cfr. Ps.-Isocrate, *A Demonico*, 34; Teognide, 329; Euripide, *Phoen.*, 452 seg.

100. L'ἀγχίνοια è la vivacità di spirito, che in *Anal. post.*, I, 34, 89 b 10 viene definita come «un'abilità a cogliere istantaneamente il termine medio».

101. Su questo passo delicato si veda Tricot (p. 299, n. 3): nonostante la difficoltà del ragionamento, non sembra necessario procedere all'espunzione delle rr. 12-13, come da taluno è stato proposto.

infatti questo non è ancora asserzione[102]; e l'opinione non è ricerca, ma è già una forma di asserzione, mentre colui che delibera, sia nel caso in cui deliberi bene sia nel caso in cui deliberi male, ricerca qualcosa e calcola.

Ma la buona deliberazione è una forma di rettitudine della deliberazione: perciò bisogna ricercare prima di tutto che cosa sia la deliberazione e intorno a che cosa verta. Poiché la rettitudine si intende in più sensi, è chiaro che non si tratta di ogni tipo di rettitudine. L'uomo intemperante e malvagio, infatti, se è abile[103] otterrà ciò che si propone in base al calcolo, cosicché avrà deliberato rettamente, ottenendo un grande male. È però opinione comune che l'avere ben deliberato sia un bene[104], poiché tale rettitudine di deliberazione è la buona deliberazione, ossia quella che tende a raggiungere il bene.

Ma è possibile conseguire il bene anche con un falso sillogismo e ottenere ciò che bisogna fare, non però con il mezzo ⟨con cui si deve⟩, ma è possibile che il termine medio sia falso. Di conseguenza non è ancora buona deliberazione neppure quella in base alla quale si ottiene ciò che si deve, tuttavia non con il mezzo con cui si sarebbe dovuto[105].

Inoltre uno può raggiungere ⟨lo scopo⟩ deliberando per lungo tempo, un altro, invece, in breve. Neppure quella è dunque ancora buona deliberazione, ma essa è rettitudine conforme a ciò che è utile, ossia avente per oggetto ciò che bisogna e come e quando.

Inoltre è possibile deliberare bene sia in assoluto sia in rapporto a un certo fine. La buona deliberazione in assoluto, dunque, è quella che conduce correttamente al fine preso in assoluto, mentre l'altra è quella che conduce a un qualche

102. Viene qui ripresa da Aristotele la dottrina platonica della διάνοια (su cui cfr. *Teeteto*, 189 e; *Sofista*, 263 e; *Filebo*, 38 c-e): un «dialogo interiore dell'anima con se stessa» antecedente all'asserzione (cfr. BURNET, p. 276).

103. Il testo tràdito è molto incerto: † ἰδεῖν † (Bywater). Si è tradotto accogliendo l'allettante congettura dell'Apelt εἰ δεινός (cfr. anche *infra*, 13, 1144 a 23); così anche Ross e Tricot.

104. Cfr., per esempio, ERODOTO, VII, 10; PS.-ISOCRATE, *A Demonico*, 34; SOFOCLE, *Antigone*, 1050.

105. Calzante l'esempio fornito da SAN TOMMASO (1230, p. 335): *puta cum aliquis furatur ut subveniat pauperi* [«per esempio, quando uno ruba per soccorrere un povero»].

fine. Se dunque è proprio degli uomini saggi[106] deliberare bene, la buona deliberazione sarà rettitudine conforme a ciò che è utile in vista del fine di cui la saggezza è un giudizio vero[107].

11. L'intelligenza[108] e la perspicacia, in base alle quali di-
1143 a ciamo ⟨gli uomini⟩ intelligenti e perspicaci, non sono assolutamente la stessa cosa che la scienza o l'opinione (infatti tutti sarebbero intelligenti)[109] né una delle scienze particolari, per esempio la medicina, che concerne le cose riguardanti la salute, o la geometria, che è la scienza delle grandezze[110]. L'intelligenza, infatti, non ha per oggetto gli esseri eterni ed immobili né qualcuna delle realtà che divengono, ma ciò intorno a cui si potrà dubitare e deliberare. Perciò essa concerne le medesime cose che la saggezza, ma intelligenza e saggezza non sono la stessa cosa. La saggezza è infatti atta a ordinare, poiché il suo scopo è che cosa si deve o non si deve fare; l'intelligenza, invece, è soltanto atta a discernere: intelligenza e perspicacia sono la stessa cosa e così persone intelligenti e perspicaci.

L'intelligenza non consiste né nel possedere la saggezza né nel conseguirla; ma come l'«imparare»[111] viene detto «comprendere»[112] quando ci si serve della scienza, così ⟨si parla di «comprendere»⟩ nel servirsi dell'opinione nel caso in cui si tratti di giudicare intorno a ciò che la saggezza concerne, quando un altro parli, e ⟨per «giudicare» intendo⟩ giudicare in modo bello: «bene» è infatti la stessa cosa che «in modo

106. Cfr. *supra*, 5, 1140 a 25-31; 8, 1141 b 8.

107. Si è giunti così alla definizione dell'εὐβουλία: *eubulia est rectitudo consilii ad finem bonum simpliciter per vias congruas et tempore convenienti* [«l' "eubulia" è la rettitudine dell'intendimento verso un fine buono in assoluto tramite le strade convenienti e nel momento adatto»] (San Tommaso 1234, p. 335).

108. Sul termine σύνεσις, cfr. Platone, *Filebo*, 19 d, dove l'«intelligenza» è annoverata tra le virtù intellettuali.

109. Perché tutti hanno un'opinione.

110. Cfr. *Rhet.*, I, 2, 1355 b 29-31.

111. Sui due diversi sensi di μανθάνειν, cfr. *De Soph. El.*, 4, 165 b 32: acquisire una conoscenza che prima non si aveva oppure capire — sulla base delle conoscenze che già possediamo — ciò che un altro dice. Questa distinzione, comunque, si trova già in Platone, *Eutidemo*, 277 e-278 a.

112. La terminologia della traduzione italiana non può rispettare la connessione etimologica del greco: συνιέναι («comprendere») e σύνεσις («intelligenza»).

bello». E il nome «intelligenza» (σύνεσις), in base alla quale si è perspicaci (εὐσύνετοι), è venuto da quella che si ha nell'imparare, poiché spesso diciamo «comprendere» (συνιέναι) l'«imparare».

Quello che si chiama buon senso[113], secondo il quale diciamo che certe persone sono indulgenti e hanno buon senso, consiste nel retto giudizio su ciò che è equo[114]. E ciò che lo dimostra è che affermiamo che soprattutto l'uomo equo è indulgente ed è cosa equa l'avere indulgenza riguardo a certe cose.

L'indulgenza[115] è retto buon senso atto a discernere ciò che è equo, e retto è quello che ha per oggetto il vero ⟨equo⟩[116].

12. Tutte le disposizioni ⟨di cui si è trattato⟩[117] tendono, ragionevolmente, alla stessa cosa[118]: attribuendo buon senso, intelligenza, saggezza, intelletto alle stesse persone, diciamo che esse hanno ormai raggiunto l'età del buon senso e dell'intelletto[119], e che sono sagge e intelligenti. Infatti tutte queste facoltà concernono le cose ultime e particolari[120]; ed appunto nell'essere in grado di giudicare ciò che rientra nell'ambito del saggio consiste l'essere intelligenti, benevoli o indulgenti: le cose eque sono comuni a tutti gli uomini buoni nel loro rapporto con gli altri. Tutto ciò che è oggetto d'azione fa parte delle cose particolari e dei termini ultimi; e infatti bisogna che il saggio le conosca e l'intelligenza e il buon senso vertono sulle cose che sono oggetto d'azione, e queste sono i termini ultimi.

113. La γνώμη.
114. Sulla nozione di ἐπιείκεια («equità») cfr. V, 14, 1137 a 31-1138 a 3.
115. La συγγνώμη è la qualità che ci fa comprendere le motivazioni altrui nell'agire (donde anche l'accezione di «perdono»).
116. L'espressione τοῦ ἀληθοῦς (secondo l'indicazione del BURNET, p. 279) equivale a τοῦ ὡς ἀληθῶς ἐπιεικοῦς.
117. Cioè: σύνεσις, γνώμη e νοῦς («intelligenza», «buon senso», «intelletto»), le tre disposizioni ἄνευ λόγου («senza ragionamento»), con esclusione, pertanto, dell'εὐβουλία («buona deliberazione»), che è μετὰ λόγου: «con ragionamento».
118. Alla φρόνησις («saggezza») (cfr. BURNET, p. 279).
119. L'espressione νοῦν ἤδη (r. 3) è da intendersi in rapporto a ἤδη ἡ ἡλικία νοῦν ἔχει di 1143 b 8 (cfr. TRICOT, p. 304, n. 3).
120. Cfr. *supra*, 8, 1141 b 8 segg.

Anche l'intelletto concerne i termini ultimi in entrambi i sensi[121]; sia i termini primi[122] che i termini ultimi infatti rien-
1143 b trano nell'ambito dell'intelletto e non del ragionamento: da un lato dell'intelletto che, quanto alle dimostrazioni, ha per oggetto i termini immobili e primi, dall'altro dell'intelletto che, nell'ambito delle cose di ordine pratico, concerne il termine ultimo e contingente, cioè la premessa minore. Questi sono infatti i principi del fine[123], poiché agli universali si perviene dai particolari; di questi ultimi, dunque, bisogna avere una percezione, e questa è l'intelletto[124].

Perciò è opinione comune che queste ⟨disposizioni⟩ siano naturali e mentre nessuno è sapiente per natura, per natura si hanno buon senso, intelligenza e intelletto. Prova ne è la nostra convinzione che esse si accompagnino all'età e che una precisa età possieda buon senso e intelligenza, ritenendo che ne sia causa la natura. [Perciò l'intelletto è sia principio che fine: le dimostrazioni da questi derivano e questi le dimostrazioni hanno per oggetto[125]]. Di conseguenza, bisogna tener conto delle parole e delle opinioni indimostrate dei vecchi o dei saggi, non meno che delle dimostrazioni, poiché essi, per il fatto di possedere occhi che derivano dall'esperienza, vedono rettamente.

Si è detto dunque quale sia la natura della saggezza e della sapienza, intorno a che cosa verta ciascuna delle due e che ciascuna è virtù di una diversa parte dell'anima.

13. Ci si potrebbe chiedere riguardo ad esse[126] in che cosa siano utili. La sapienza non indagherà infatti nessuna delle cose in conseguenza delle quali un uomo sarà felice (infatti non concerne nessun atto di generazione); la saggezza, invece,

121. Teoretico e pratico.
122. Sull'apprendimento dei principi della conoscenza da parte del νοῦς («intelletto») cfr. *supra*, cap. 6.
123. Cfr. *supra*, 3, 1139 b 28.
124. Cfr. *supra*, 9, 1142 a 25-30.
125. La frase inclusa nella parentesi, come estranea all'argomentazione, è espunta dal Bywater (come anche dal Burnet e dal Rackham).
126. La sapienza e la saggezza.

assolve a questo compito[127], ma per quale fine si ha bisogno di essa? Se appunto la saggezza concerne le cose giuste, belle e buone per l'uomo e queste sono quelle che è peculiarità dell'uomo virtuoso compiere, non siamo di certo più capaci di compierle per il fatto di conoscerle — se appunto le virtù sono disposizioni — come neppure le cose che riguardano la salute né quelle che riguardano la robustezza e che si chiamano ⟨così⟩ non per il fatto di «produrre» ⟨salute e robustezza⟩, ma di «risultare» dalla disposizione: non siamo di certo più capaci di compierle per il fatto di possedere l'arte medica e quella ginnica.

Ma se bisogna dire che un uomo è saggio non in vista di quelle cose, bensì per divenire ⟨virtuoso⟩, la saggezza non sarà per niente utile a coloro che virtuosi sono già e, per di più, neppure a coloro che non la possiedono: non avrà nesuna importanza che essi la possiedano o che obbediscano ad altri che la possiedono, e ci basterebbe comportarci come ci comportiamo anche per la salute: volendo essere sani, non impariamo tuttavia l'arte medica.

Inoltre si potrebbe ritenere assurdo che la saggezza, pur essendo inferiore alla sapienza[128], risultasse più potente di essa, poiché l'arte che produce ⟨qualcosa⟩ governa e ordina riguardo ad ogni singola cosa[129].

Bisogna dunque che trattiamo di tali questioni, poiché finora risultano esposte soltanto le aporie[130] intorno ad esse.

Prima di tutto allora noi diciamo che è necessario che ⟨sag- 1144 a
gezza e sapienza⟩ siano desiderabili per se stesse, sia l'una che l'altra essendo virtù di una delle due parti dell'anima, anche se nessuna delle due produce nulla[131]. In secondo luogo producono, ma non come l'arte medica produce la salute, bensì

127. Essa è *considerativa operationum humanarum ex quibus homo fit felix* [«volta a considerare le attività umane in conseguenza delle quali l'uomo diviene felice»], spiega SAN TOMMASO (1259, p. 342).

128. Sull'inferiorità della φρόνησις («saggezza») rispetto alla σοφία («sapienza») cfr. *supra*, 7, 1141 a 21 segg.

129. Cfr. *Top.*, III, 5, 119 a 17-19.

130. Cfr. rr. 18-28 (prima aporia); 28-33 (seconda); 34-35 (terza). Per le rispettive soluzioni si rinvia alle argomentazioni di GAUTHIER-JOLIF (II, 2, pp. 548 segg.).

131. Prima λύσις: si afferma il valore intrinseco di φρόνησις («saggezza») e σοφία («sapienza»).

come la condizione di salute ⟨produce la salute⟩, così la saggezza produce la felicità: essendo essa una parte della virtù intera, per il fatto di essere posseduta e di essere in atto rende felici.

Inoltre l'opera ⟨dell'uomo⟩ risulta completa quando è in conformità con la saggezza e con la virtù etica: la virtù rende retto il fine, mentre la saggezza, i mezzi che a quello conducono[132].

Della quarta parte dell'anima[133], quella nutritiva, non esiste una tale virtù, poiché non dipende affatto da essa agire o non agire.

Riguardo al fatto[134] che grazie alla saggezza non si è di certo più capaci di compiere le cose belle e giuste, bisogna riprendere il discorso da un po' più sopra, assumendo questo punto di partenza. Come infatti diciamo che alcuni che compiono le cose giuste non sono ancora giusti, per esempio coloro che compiono le azioni prescritte dalla legge o contro la loro volontà o a causa d'ignoranza o per qualche altro motivo, ma non a causa di quelle azioni in sé (eppure compiono ciò che si deve e quante cose bisogna che l'uomo virtuoso compia), così, come sembra, si ha l'agire in ogni singola azione essendo disposti in modo tale da essere buoni: intendo dire per scelta e in vista delle azioni stesse che si compiono. La virtù, dunque, rende retta la scelta, mentre il compiere le azioni che per natura sono finalizzate a quella non è proprio della virtù, ma di un'altra facoltà.

Bisogna però soffermarci su questi punti e parlare in modo più chiaro. Esiste dunque una facoltà che chiamano «abilità» e che è tale da essere capace di compiere quelle cose che

132. Seconda λύσις: insufficienza della virtù morale, che deve essere coadiuvata dalla saggezza.

133. Le parti dell'anima sono le due razionali — parte calcolativa (τὸ λογιστικόν) e parte scientifica (τὸ ἐπιστημονικόν) —, la parte appetitiva (τὸ ὀρεκτικόν) e quella nutritiva (τὸ θρεπτικόν). Mentre a quest'ultima non corrisponde nessuna virtù, le virtù delle altre sono, rispettivamente, la saggezza, la sapienza e l'insieme delle virtù morali.

134. Terza λύσις, volta a dimostrare che è la saggezza a porre l'azione morale nella sua effettività.

tendono al fine proposto e di conseguirlo[135]. Qualora lo scopo sia moralmente bello, essa è lodevole, ma qualora sia cattivo, essa è astuzia[136]; perciò diciamo che sia i saggi che gli astuti[137] sono abili. La saggezza non è la facoltà ⟨di cui parliamo⟩, ma senza quella facoltà essa non esiste. Tuttavia la disposizione in questione non sorge senza virtù grazie a quel famoso «occhio dell'anima»[138], come è stato detto[139] e come è chiaro. Infatti i sillogismi di àmbito pratico hanno come principio: «Poiché tale è il fine ed il più grande dei beni...», qualunque esso sia (per esemplificare, sia infatti la prima cosa che capita); ma questo bene non appare se non all'uomo buono, poiché la malvagità stravolge e produce inganno riguardo ai principi dell'azione. Di conseguenza, è evidente che è impossibile essere saggi senza essere virtuosi.

Bisogna dunque tornare ad indagare anche sulla virtù: an- 1144 b
ch'essa si trova in una condizione simile a quella della saggezza nel suo rapporto con l'abilità — ⟨queste disposizioni⟩ non sono identiche, ma simili — ed è così che anche la virtù naturale[140] si rapporta a quella in senso proprio. Tutti infatti sono dell'opinione che ogni tipo di carattere è in qualche modo presente per natura: subito, fin dalla nascita, siamo giusti, inclini alla temperanza, coraggiosi e così via[141]. Ma ciononostante ricerchiamo qualcosa d'altro, cioè il bene propriamente detto, e di possedere tali qualità in qualche altro modo. E infatti anche i fanciulli e le bestie possiedono le disposizioni naturali, ma non essendo accompagnate da ragione esse appaiono essere dannose. Senonché un tanto grande esempio sembra cadere sotto i nostri occhi: come a un corpo forte, ma privo della vista, se si muove avviene di cadere pesantemente

135. Si è letto col Bywater (così anche Rackham e Ross) αὐτοῦ, riferito al «fine», anziché αὐτῶν.

136. Cfr. PLATONE, *Resp.*, VII, 518 e-519 a.

137. Si è seguita l'indicazione filologica di J. KLEIN (*Das Empirisches in der Nikom. Ethik*, Brandeburgo, 1875, p. 132), accolta anche da Ramsauer, Susemihl, Rackham, Apelt, Tricot, leggendo καὶ ⟨τοὺς⟩ πανούργους.

138. Si tratta della δεινότης; cfr. PLATONE, *Resp.*, VII, 518 c; 533 d.

139. Cfr. *supra*, rr. 6-26.

140. Su questa nozione, cfr. *Hist. anim.*, VIII, 1, 588 a 18-b 3. Nell'*Etica Nicomachea*, cfr. II, 1, 1103 a 24-26; III, 11, 1117 a 4-5 e *Eth. Eud.*, III, 7, 1234 a 24-33.

141. Cfr. PLATONE, *Leggi*, IV, 710 a.

per il fatto di non possedere la vista, così accade anche in questo caso; ma qualora acquisisca[142] la ragione[143], eccelle nell'agire: la disposizione che era somigliante ⟨a virtù⟩ sarà allora virtù in senso proprio. Di conseguenza, come per la parte opinativa esistono due specie ⟨di disposizioni⟩, abilità e saggezza, così ne esistono due anche per quella etica: l'una è la virtù naturale, l'altra è la virtù in senso proprio e, fra queste, quella in senso proprio non si genera senza saggezza. Perciò alcuni dicono che tutte le virtù sono forme di saggezza e Socrate da un lato ricercava in modo corretto, dall'altro era in errore: quanto a credere che tutte le virtù fossero forme di saggezza sbagliava, mentre diceva bene per il fatto di ritenere che esse non esistessero senza saggezza. Questa ne è la prova: tutti al giorno d'oggi[144] quando definiscono la virtù aggiungono, dopo aver detto la disposizione e ciò che essa ha per oggetto, «conforme alla retta regola»; e retta è quella secondo saggezza. Sembra dunque che tutti in un certo senso intuiscano che è virtù una tale disposizione, quella conforme a saggezza.

Bisogna però procedere un poco oltre: non è virtù soltanto la disposizione che è secondo la retta regola, ma è virtù la disposizione unita alla retta regola[145]; e in tale ambito la retta regola è la saggezza. Socrate dunque riteneva che le virtù fossero regole (poiché per lui tutte erano scienze[146]), mentre noi riteniamo che esse siano unite alla regola.

È chiaro dunque, in base a ciò che abbiamo detto, che non è possibile essere buoni in senso proprio senza saggezza e neppure essere saggi senza la virtù etica. Ma in questo modo si potrà anche risolvere l'argomento col quale si potrebbe dialetticamente sostenere che le virtù sono separate le une

142. Il soggetto è «la persona che ha buone disposizioni naturali» (cfr. ZANATTA, vol. II, p. 627).

143. Cfr. PLATONE, *Fedone*, 69 b. Il termine νοῦς non ha qui il significato specifico di «intelletto»; perciò si è tradotto con «ragione» (cfr. TRICOT, p. 311, n. 3).

144. Aristotele si riferisce con questa locuzione agli accademici a lui contemporanei (indicati con la stessa espressione anche in *Metaph.*, I, 9, 992 a 33).

145. L'ὀρθὸς λόγος, cioè, deve essere una parte costitutiva (μετά) della virtù, data l'insufficienza di una conformità puramente esteriore (κατά).

146. Cfr. PLATONE, *Protagora*, 361 b.

dalle altre: la stessa persona non è ben dotata per natura verso tutte al massimo grado, cosicché si troverà ad avere già acquisito l'una e non ancora l'altra. Questo infatti è possibile secondo le virtù naturali, mentre non lo è secondo quelle virtù in base alle quali una persona è detta buona in assoluto: insieme alla saggezza, che è sola, saranno presenti tutte.

È chiaro pertanto che anche se ⟨la saggezza⟩ non concernesse l'agire, ce ne sarebbe bisogno per il fatto che essa è virtù di una parte dell'intelletto[147] e che la scelta non sarà retta senza saggezza e neppure senza virtù: questa fa compiere il fine, quella i mezzi che al fine conducono.

Ma certamente essa non ha potere sulla sapienza né sulla parte migliore ⟨dell'intelletto⟩, come neppure la medicina ha potere sulla salute: ⟨l'arte medica⟩ non si serve di essa, ma guarda in quale modo possa nascere; e pertanto dà ordini in vista di quella, ma non a quella. Inoltre sarebbe come dire che la politica comanda sugli dei, per il fatto che dà prescrizioni intorno a tutti i culti della città.

147. La lezione dei manoscritti accolta nel testo del Bywater (διὰ τὸ τοῦ μορίου ἀρετὴν εἶναι) appare difficilmente accettabile; perciò si è seguita la congettura dell'Apelt, che legge νοῦ al posto di τοῦ, col sostegno di 1139 b 12 (per la questione cfr. GAUTHIER-JOLIF, II, 2, p. 559).

LIBRO SETTIMO

1. Dopo questo[1] bisogna dire, prendendo un altro punto di partenza, che riguardo alla morale tre sono le specie di atteggiamenti da rifuggire: il vizio, l'intemperanza[2] e la bestialità[3]. Gli stati contrari ai primi due sono chiari: uno lo chiamiamo virtù, l'altro, temperanza; quanto alla bestialità si potrebbe soprattutto farle corrispondere la virtù al di sopra dell'uomo, una forma eroica e divina, proprio come Omero ha rappresentato Priamo mentre dice di Ettore che era sommamente valoroso: «e non sembra essere figlio di un uomo mortale, ma di un dio»[4]. Di conseguenza se, come appunto si

1. Sul collegamento di questo libro con quello precedente, cfr. J. BURNET, p. 298 e JOACHIM, p. 219.

2. Così si è tradotto il termine ἀκρασία (a cui corrisponde l'aggettivo ἀκρατής: «intemperante») e con «incontinenza» ἀκολασία (ἀκόλαστος è l'«incontinente»). L'ἀκρασία, che sarà l'oggetto dei capp. 1-11 non costituisce un vizio, ma è la disposizione che vi conduce; essa è caratterizzata dalla debolezza della volontà verso le passioni, per cui il soggetto compie il male per mancanza di autocontrollo, pur conoscendo il bene. Sul versante opposto si collocano l'ἐγκράτεια («temperanza») e l'ἐγκρατής («temperante»), che rappresentano la forza di carattere. Nello stesso ambito semantico si situa anche la nozione di σωφροσύνη («moderazione»), alla quale si oppone l'ἀκολασία, il vizio vero e proprio dello «sregolato». La differenza che si può rilevare tra queste disposizioni sta nella presenza, o meno, di una lotta interiore nei confronti del bene e del male: mentre l'ἐγκρατής ha una condotta morale retta, che è frutto di una vittoria contro i cattivi istinti, l'ἀκόλαστος non è più in grado di distinguere il male dal bene; in lui il vizio è così radicato da costituire quasi una seconda natura. Il σώφρων («moderato»), invece, ha una consuetudine così forte al bene da non avvertire più il richiamo delle passioni.

3. Sulla θηριότης e sulla virtù ad essa opposta, cfr. ancora *infra*, 6, 1148 b 19 e 7, 1150 a 1; *Magna Mor.*, II, 4, 1200 b 9-19; *Pol.*, III, 13, 1284 a 9; VII, 14, 1332 b 16; inoltre PLATONE, *Pol.*, 301 d; 308 c segg.; *Leggi*, IX, 875 e.

4. Cfr. *Il.*, XXIV, 258.

dice, dalla condizione umana si assurge a quella di dei a causa di un eccesso di virtù, è chiaro che la disposizione opposta alla bestialità sarà una disposizione di tale genere: e come non esistono né vizio né virtù di una bestia, così non esistono neppure di un dio, ma ⟨la condizione⟩ di un dio è cosa più pregevole della virtù, mentre quella di una bestia è di un genere diverso dal vizio. E poiché è cosa rara essere un uomo «divino», come sono soliti affermare gli Spartani quando ammirano grandemente qualcuno («un uomo divino»[5], essi dicono), così anche la bestialità è cosa rara tra gli uomini: essa esiste soprattutto tra i barbari, ma talvolta insorge sia a causa di malattie sia a causa di malformazioni[6]. Ed in questo modo denominiamo per infamarli quegli uomini che a causa del vizio superano gli altri. Ma a tale stato si dovrà fare un accenno in seguito[7], mentre del vizio si è detto in precedenza; bisogna invece parlare dell'intemperanza, della mollezza, ossia della lussuria, e anche della temperanza e della fermezza; infatti né l'una né l'altra di queste due classi di disposizioni[8] è da intendere come identica alla virtù e al vizio e neppure come un genere diverso. E dopo avere posto in campo, proprio come negli altri casi, i fatti quali appaiono[9] ed avere prima sviluppato le aporie relative[10], bisogna così indicare nel modo migliore tutte le opinioni correnti intorno a queste affezioni, o almeno la maggior parte di esse e le principali: qualora si risolvano le difficoltà e si lascino per buone le opinioni correnti, la dimostrazione sarà stata sufficiente.

5. In greco σεῖος, nella forma laconica del termine (per ϑεῖος). Cfr. PLATONE, *Menone*, 99 d.

6. Sulla πήρωσις che caratterizza un essere incompleto (come una mutilazione o, come in questo caso, un «arresto nello sviluppo»), cfr. I, 10, 1099 b 18, nota.

7. Cfr. *infra*, 6, 1148 b 17-31.

8. Il testo tràdito è incerto; seguendo Ramsauer si è letto ὡς τὰς αὐτὰς ἕξεις, anziché ὡς περὶ τῶν αὐτῶν ἕξεων (Bywater).

9. I φαινόμενα («i fatti quali appaiono») sono gli ἔνδοξα, cioè le «opinioni correnti» (cfr. *Anal. pr.*, I, 1, 24 b 11).

10. In greco è usato il verbo διαπορέω (διαπορήσαντας): mentre ἀπορέω (cfr. anche ἀπορία) significa: «porre un problema» (etimologicamente: ἀ- πόρος, «mancanza di un passaggio»), δια- πορέω vuol dire «sviluppare un problema» (cfr. BONITZ, *Ind. arist.*, 187 b 11). Sulla definizione dell'ἀπορία cfr. *Top.*, VI, 6, 145 b 17.

2. Sono pertanto opinioni comuni[11]: ⟨1⟩ che la temperanza e la fermezza rientrano tra gli stati virtuosi e degni di lode, mentre l'intemperanza e la mollezza, tra quelli cattivi e biasimevoli[12]; ⟨2⟩ che l'uomo temperante è costante e coerente nel suo ragionamento, mentre l'intemperante è incline ad allontanarsene[13]; ⟨3⟩ che l'intemperante, sapendo che compie cose malvagie, le compie per passione, mentre è grazie alla ragione che l'uomo temperante, sapendo che i suoi desideri sono malvagi, non li segue; ⟨4⟩ che l'uomo moderato è temperante e dotato di fermezza, ma alcuni ritengono che chi è tale lo sia anche in ogni cosa, altri invece no; e gli uni sostengono che l'incontinente è intemperante e che l'intemperante è incontinente, confondendoli, gli altri, invece, che sono diversi; ⟨5⟩ talvolta, poi, si dice che non è possibile che il saggio sia intemperante, talvolta che certi uomini, che pure sono saggi ed abili, sono anche intemperanti; ⟨6⟩ inoltre si afferma che ci sono uomini intemperanti anche nella collera, nell'onore e nel guadagno[14]

Queste sono dunque le opinioni correnti.

3. Si potrebbe sollevare il problema di come un uomo che giudica rettamente possa agire da intemperante[15]. Alcuni affermano, dunque, che colui che possiede la scienza non è tale, poiché sarebbe strano, come riteneva Socrate, che, essendo presente la scienza, qualcos'altro la comandasse e la trascinasse qua e là, come una schiava. Socrate infatti combatteva

11. In questo capitolo l'autore enumera sei ἔνδοξα: a) 1145 b 9-10; b) 1145 b 10-12; c) 1145 b 12-14; d) 1145 b 14-17; e) 1145 b 17-19); f) 1145 b 19-20. Nel cap. 3 saranno esaminate le obiezioni e nei capp. 4-11 si avranno le relative λύσεις, che dimostreranno l'infondatezza di tali opinioni. Per la scansione di tutta l'argomentazione si veda TRICOT, p. 319 segg.

12. Questa opinione si trova anche in PLATONE, *Resp.*, IV, 431 a-b.

13. Per una considerazione analoga cfr. ISOCRATE, *Sullo scambio*, 221 e PS.-PLATONE, *Definizioni*, 412 b; 415 d; 416 a.

14. Cfr. PLATONE, *Leggi*, IX, 869 a; SENOFONTE, *Mem.*, I, 5, 6; ISOCRATE, *Nic.*, 39.

15. Questa prima ἀπορία corrisponde all'ἔνδοξον di 2, 1145 b 12-14, vertendo sulla dottrina socratica dell'intemperanza (cfr. PLATONE, *Protagora*, 352 b-c). Riguardo al «giudizio» (r. 22, ὑπολαμβάνω), ricordiamo che la ὑπόληψις si suddivide in ἐπιστήμη («scienza»), δόξα («opinione») e φρόνησις («saggezza») (cfr. VI, 3, 1139 b 17); ognuno di questi tre atteggiamenti mentali sarà successivamente preso in esame (rr. 23-31; 31-1146 a 4; 4-9).

a fondo questa concezione, ritenendo che l'intemperanza non esistesse[16]: nessuno, secondo lui, agisce contro ciò che è la cosa migliore esercitando il suo giudizio, bensì per ignoranza[17].

Questa teoria è apertamente in opposizione ai dati di fatto e si deve ricercare, riguardo a questa affezione, se essa sia dovuta ad ignoranza e quale sia il modo dell'ignoranza. È evidente infatti che colui che agisce da intemperante non crede ⟨che si debba agire così⟩, prima di trovarsi preso nella passione[18].

Ci sono però alcuni che sono d'accordo su certi aspetti, mentre non lo sono su altri: convengono sul fatto che nulla sia più forte della scienza, ma non sul fatto che nessuno agisca contro ciò che l'opinione gli presenta come migliore e per questo motivo affermano che l'intemperante è dominato dai piaceri, non possedendo la scienza, bensì l'opinione. Ma se si tratta di opinione e non di scienza, e neppure di una convinzione che si opponga ⟨ai piaceri⟩ forte, bensì debole, come nelle persone che sono esitanti tra due partiti, allora si ha il perdono per il fatto di non persistere in tali opinioni di fronte a forti desideri[19]; mentre non esiste perdono per la malvagità e neppure per alcuna delle altre condizioni biasimevoli.

È forse quando la saggezza si oppone ai piaceri? Essa è infatti la cosa più forte[20]. Ma sarebbe assurdo, poiché la stessa persona sarà contemporaneamente saggia e intemperante, mentre nessuno potrebbe sostenere che sia proprio del saggio compiere volontariamente le azioni più cattive. Oltre a questo, si è precedentemente[21] dimostrato che il saggio è atto ad

16. Cfr. *Magna Mor.*, II, 6, 1200 b 25-29.

17. Sulla tesi socratica, cfr. PLATONE, *Gorgia*, 468 c, 509 e; *Resp.*, II, 382 a; III, 413 a; IV, 433 e; *Timeo*, 86 d-87 b; *Sofista*, 228 c-e; *Leggi*, V, 731 c.

18. Cfr. V, 11, 1136 b 8; così interpreta SAN TOMMASO (1314, p. 355): *manifestum enim quod incontinens, antequam passio superveniat, non existimat faciendum id quod per passionem postea facit* [«è chiaro infatti che l'intemperante, prima che la passione sopraggiunga, non ritiene di dover fare ciò che in seguito fa a causa della passione»].

19. Cfr. *Magna Mor.*, II, 6, 1200 b 38 segg.

20. È quella che delle tre forme di giudizio (cfr. *supra*, n. 15) ha maggior peso per quanto concerne la vita morale (cfr. *Eth. Eud.*, VIII, 1, 1246 b 34).

21. Cfr. VI, 5, 1140 b 4-6.

agire[22] (poiché egli ha per oggetto i casi particolari), possedendo anche le altre virtù[23].

Inoltre[24] se il temperante si ha nell'avere desideri forti e cattivi, l'uomo moderato non sarà temperante, né quello temperante, moderato, poiché non è proprio del moderato l'avere desideri in eccesso né cattivi[25]. Ma ⟨colui che è temperante⟩ bisogna che ne abbia, poiché se i suoi desideri fossero buoni, la disposizione che ordinasse di non assecondarli sarebbe cattiva e, di conseguenza, non ogni forma di temperanza sarebbe virtuosa; se d'altra parte fossero deboli e non cattivi, non ci sarebbe nulla di glorioso ⟨a vincerli⟩ e se fossero cattivi, ma deboli, non ci sarebbe nulla di grande.

Inoltre[26] la temperanza sarà cattiva se rende costanti in ogni opinione, per esempio nella menzogna, e l'intemperanza, se rende capaci di allontanarsi da ogni opinione, sarà un'intemperanza virtuosa, come quella del Neottolemo di Sofocle nel *Filottete*[27]: egli è degno di lode perché a causa del dolore che prova nel mentire non persiste nelle convinzioni a cui era stato persuaso da Ulisse.

Inoltre un'aporia[28] è costituita dall'argomento sofistico: poiché vogliono convincere di cose contrarie all'opinione comune, al fine di essere abili, quando vi riescano il sillogismo che ne risulta diviene un'aporia. Il pensiero, infatti, quando non voglia fermarsi per il fatto che non gli piace la conclusione e tuttavia non sia capace di andare avanti perché non può risolvere l'argomento, risulta legato. Da uno di quei ragiona-

22. Cfr. VI, 8, 1141 b 16; 9, 1142 a 24.
23. Cfr. VI, 13, 1144 b 30-1145 a 2.
24. Seconda ἀπορία (corrispondente all'ἔνδοξον di 2, 1145 b 14-17).
25. Cfr. III, 14, 1119 a 11-20.
26. Terza ἀπορία (relativa agli ἔνδοξα di 2, 1145 b 8-12).
27. Cfr. *Phil.*, 895-916. Neottolemo, il figlio di Achille, pur essendo stato persuaso da Ulisse a depredare Filottete del suo arco, preso da nobile pietà desistette dall'intento. Cfr. anche *infra*, 10, 1151 b 18.
28. È la quarta (cfr. gli ἔνδοξα di 2, 1145 b 8-10 e 12-14). L'Autore offre qui una succinta esposizione della dimostrazione sofistica, l'ἔλεγχος (r. 23: ἐλέγχειν): poiché consiste in una prova *ad hominem*, essa rientra non nell'ambito del vero, ma del verosimile, al contrario dell'ἀπόδειξις, che è la «dimostrazione» vera e propria. Con essa non si tratta *de re ipsa demonstranda, sed de adigendo et convincendo adversario* [«di dimostrare il fatto, ma di mettere alle strette e confutare l'avversario»] (BONITZ, *Ind. arist.*, 235 b 20) e perciò ha un valore apparente (cfr. *De Soph. El.*, 1, 165 a 19 segg.). Aristotele ne ha elaborato la teoria in *De Soph. El.*, 5, 167 a 23-27).

menti consegue che la follia unita all'intemperanza è una forma di virtù, poiché a causa dell'intemperanza si fa ciò che è contrario a ciò che si giudica ⟨di dover fare⟩, ma si giudica che le cose buone siano cattive e che non si debba farle, cosicché si compiranno le cose buone e non quelle cattive.

Inoltre[29] colui che compie e cerca di acquisire le cose piacevoli e le sceglie perché è persuaso, potrebbe essere ritenuto migliore di colui che lo fa non per calcolo, ma per intemperanza: il primo è più facilmente guaribile, perché potrebbe essere persuaso diversamente; all'intemperante, invece, si applica il proverbio che dice: «quando l'acqua ci affoga, che cosa bisogna bere in più?»[30]. Se infatti egli fosse persuaso delle cose che compie, qualora venisse persuaso in un altro 1146 b
senso, smetterebbe; ma pur avendo ora altre convinzioni, nondimeno le compie.

Infine[31] se l'intemperanza e la temperanza hanno a che fare con ogni cosa, qual è la natura di colui che è intemperante in assoluto? Nessuno infatti possiede tutti i tipi di intemperanza, mentre alcuni noi diciamo che sono ⟨intemperanti⟩ in assoluto.

4. Tali sono dunque le varie forme nelle quali si presentano le aporie, ma di queste alcuni aspetti bisogna risolverli, altri invece tralasciarli[32]. Infatti la soluzione dell'aporia è una scoperta ⟨del vero⟩.

Prima di tutto[33] bisogna dunque indagare se ⟨gli intemperanti⟩ siano tali consapevolmente oppure no e, se consapevolmente, in quale modo ne siano consapevoli; in secondo luogo[34] bisogna stabilire quali cose siano oggetto dell'intemperante e del temperante; voglio dire, se lo siano ogni piacere ed

29. Quinta ἀπορία (cfr. gli ἔνδοξα di 2, 1145 b 10-12 e 14-17).

30. Cfr. LEUTSCH e SCHNEIDEWIN, *Paroemiog. gr.*, 1839-1851, I, 441 e II, 195.

31. Sesta ἀπορία, corrispondente all'ἔνδοξον di 2, 1145 b 19-20.

32. Cfr. *supra*, 1, 1145 b 6. Questo riferimento, però, si potrebbe intendere (come fanno GAUTHIER-JOLIF, II, 2 p. 559 seg.) nel senso di tralasciare non le difficoltà presentate dagli ἔνδοξα, bensì il contrasto sussistente tra alcuni loro aspetti.

33. Questione relativa al terzo ἔνδοξον (2, 1145 b 12-14); la soluzione si estende da 5, 1146 b 24 a 6, 1147 b 19.

34. Questione relativa al sesto ἔνδοξον (2, 1145 b 19-20); per la soluzione cfr. 6, 1147 b 20-7, 1150 a 8.

ogni dolore oppure alcuni determinati; e se l'uomo temperante e l'uomo dotato di fermezza siano la stessa persona oppure una persona diversa[35]. Similmente anche per quanto concerne tutte le altre questioni che sono affini a questo studio[36].

Punto di partenza della nostra disamina è la questione se il temperante e l'intemperante siano diversi per gli oggetti ai quali si rivolgono o per il modo in cui si comportano; intendo dire, se l'intemperante è intemperante soltanto per il fatto che ha a che fare con questi oggetti qui oppure no, bensì perché si comporta in quel modo, oppure non per questo, ma per entrambi i motivi. In secondo luogo, la questione è se l'intemperanza e la temperanza concernano, oppure no, ogni cosa. Infatti l'uomo che è intemperante in assoluto non è intemperante in ogni cosa, ma solo in ciò che rientra nell'ambito dell'incontinente[37]; né lo è per il fatto di rapportarsi in assoluto a quelle cose (in tal caso sarebbe la stessa cosa che l'incontinenza), bensì perché vi si rapporta in un certo modo. L'incontinente infatti si lascia trascinare ⟨al vizio⟩ per sua scelta, ritenendo che si debba sempre perseguire il piacere del momento; invece l'intemperante non ritiene che sia così, ma cerca di raggiungerlo.

5. Pertanto il fatto che sia contro un'opinione vera, ma non contro una scienza, che si compie intemperanza, non ha nessuna importanza in rapporto al nostro discorso: alcuni di coloro che professano un'opinione non hanno dubbi, ma ritengono di sapere in modo esatto. Se dunque è a causa della debolezza della loro convinzione che coloro che hanno un'opinione agiranno contro il giudizio più di coloro che pos-

35. La questione si riferisce al quarto ἔνδοξον (2, 1145 b 14-17): le soluzioni saranno fornite in 7, 1150 a 9-8, 1150 b 28; 9, 1150 b 29-1151 a 29; 11, 1151 b 29-1152 a 6.

36. Si tratta di un gruppo di difficoltà minori: la prima concerne la distinzione tra il temperante ed il moderato ed i loro contrari; la seconda, la presenza del λόγος nell'uomo temperante; la terza, nuovamente, la distinzione tra temperante e moderato; la quarta, l'incompatibilità tra saggezza ed intemperanza; la quinta, la distinzione tra intemperanza e vizio; la sesta, la possibilità di guarire o meno l'intemperanza.

37. Cfr. III, 13, 1117 a 23 segg.

siedono la scienza, tra l'opinione e la scienza non ci sarà nessuna differenza[38]; alcuni infatti non credono nelle cose delle quali hanno un'opinione per niente meno di quanto altri lo facciano nelle cose che sanno per scienza; e lo dimostra Eraclito[39].

Ma poiché «avere scienza» si dice in due sensi (infatti si dice che «sa in modo scientifico» sia colui che possiede la scienza, ma non se ne serve, sia colui che se ne serve), ci sarà differenza tra il compiere le cose che non si devono fare possedendola, ma non contemplando[40] e il farlo contemplando; quest'ultima cosa sembra strana, ma non lo è se ⟨si agisce così⟩ senza contemplare.

Inoltre, poiché esistono due tipi di premesse[41], nulla impedisce che chi le possiede entrambe agisca contrariamente alla scienza servendosi della premessa universale, ma non di quella particolare: ciò che è oggetto d'azione sono infatti le cose particolari.

Ma anche l'universale comporta una differenza: un universale si riferisce al soggetto, un altro all'oggetto. Per esempio: «ad ogni uomo giovano i cibi asciutti», «io stesso sono un uomo», oppure «asciutta è tale specie di cibo»; ma se si dice «questo cibo qui ha tali caratteristiche», ⟨l'intemperante⟩ o non ne ha scienza o non la mette in atto. Per quanto riguarda questi modi ⟨di sapere⟩, dunque, esisterà una differenza tanto considerevole che per l'opinione comune non sarà per niente strano che egli conosca in questo modo, mentre sarebbe straordinario che conoscesse in un altro[42].

38. Nel senso che la scienza non sarà superiore all'opinione (cfr. BURNET, 299, che traduce il verbo διοίσει del r. 29: «will surpass»).

39. Il quale ha mostrato una tenacia ostinata nelle convinzioni che professava (cfr. DIOGENE LAERZIO, IX, 1, 1).

40. Questa distinzione tra la scienza «in potenza» e la scienza «in atto» risale già a PLATONE (*Theet.*, 197 b segg.): il verbo θεωρεῖν («contemplare») esprime l'ἐνέργεια («attività») dell'ἐπιστήμη («scienza») (cfr. *De an.*, II, 1, 412 a 10; *Metaph.*, IX, 6, 1048 a 34-35; *Phys.*, VIII, 4, 255 a 34; b 2).

41. Sulla premessa minore nel sillogismo pratico, cfr. VI, 12, 1143 b 3.

42. Il termine universale (τὸ καθόλου, *infra*, 1147 a 4) nel sillogismo pratico deve riferirsi sia ad un soggetto che ad un oggetto particolari, espressi nella duplice mi-

Inoltre è dato agli uomini possedere la scienza in un modo diverso da quelli ora detti[43]: nel possederla e nel non usarla vediamo che la disposizione è diversa, così da possederla in un certo senso e non possederla, come nel caso di chi dorme o è pazzo o ubriaco. Ma certamente in queste condizioni si trovano coloro che sono in preda alle passioni, poiché è chiaro che gli accessi di collera, i desideri di piaceri amorosi[44] e certe passioni di tal genere determinano un mutamento anche nel corpo[45] e in alcuni producono addirittura delle forme di follia. È chiaro pertanto che bisogna affermare che gli intemperanti si trovano in una condizione simile a costoro. Il fatto che essi si esprimano con discorsi fondati sulla scienza non è per niente una prova ⟨che la possiedono⟩: coloro che sono in preda a quelle passioni ripetono anche dimostrazioni ⟨geometriche⟩ e versi di Empedocle, e coloro che sono agli inizi dell'apprendimento ⟨di una scienza⟩ legano insieme le formule, ma ancora non sanno: bisogna che esse si compenetrino in loro e questo necessita di tempo; di conseguenza bisogna pensare che coloro che sono intemperanti parlino come quelli che recitano[46].

Inoltre si potrebbe considerare la causa ⟨dell'intemperanza⟩ anche nel modo seguente, dal punto di vista della sua natura. La premessa universale, infatti, è un'opinione, mentre l'altra concerne i fatti particolari, dei quali è padrona la sensazione; e quando da quelle premesse derivi una sola ⟨pro-

nore; se invece nella seconda premessa minore l'oggetto è conosciuto nell'universale, la soluzione non è possibile. Per esempio (cfr. TRICOT, p. 330, n. 3):

p. maggiore: «i cibi asciutti sono buoni per ogni uomo»
p. minore: 1) «io sono un uomo»;
2) «I cibi che hanno queste caratteristiche sono asciutti».

Perché si abbia la conclusione: «questo cibo è buono per me» occorre che nella premessa minore l'oggetto sia conosciuto nel particolare: 3) «Questo cibo ha queste caratteristiche». È appunto la terza minore che l'intemperante non conosce, pur possedendo la conoscenza della maggiore.

43. Sui vari gradi della scienza in potenza, cfr. *Phys.*, VIII, 4, 255 a 33 e *De gen. anim.*, II, 1, 735 a 9.

44. Cfr., PLATONE, *Timeo*, 86 b-87 b.

45. Sulle variazioni somatiche nell'ἀκρατής («intemperante»), cfr. *De motu anim.*, 7, 701 b 29.

46. *Histriones plurima dicunt recitative* [«gli attori dicono molte cose recitandole a memoria»] (SYLV. MAURUS, 183²).

posizione⟩, è necessario che allora l'anima esprima la conclusione e che invece, nel caso delle premesse pratiche[47], le esegua subito. Per esempio se ⟨si hanno le premesse⟩ «bisogna gustare ogni cosa dolce» e «questa cosa qui è dolce», come qualcuna delle cose particolari, è necessario che colui che ne è capace e che non ne viene impedito compia contemporaneamente anche questa azione[48]. Quando dunque ci sia in noi l'opinione universale che ci vieti di gustare, mentre un'altra affermi che «ogni cosa dolce è piacevole» e «questa cosa qui è dolce» (infatti è questa seconda opinione quella che determina l'azione) e per caso ci sia anche il desiderio, allora la prima opinione dice di fuggire quella cosa, mentre il desiderio ci spinge verso di essa (infatti esso è in grado di far muovere ciascuna parte ⟨del corpo⟩): di conseguenza, accade di essere intemperanti spinti in qualche modo da una regola e da un'opinione contraria non per se stessa, ma per accidente 1147 b
— infatti è contrario il desiderio, ma non l'opinione — alla retta regola; cosicché anche per questo motivo le bestie non sono intemperanti[49], perché non possiedono giudizio universale, ma immagine e memoria delle cose particolari.

Riguardo a come l'ignoranza si risolva e l'intemperante torni di nuovo al possesso della scienza, il discorso è identico a quello che si applica a chi è ubriaco e a chi dorme e non è proprio di questa passione: è un discorso che bisogna ascoltare da coloro che studiano la natura.

Ma poiché l'ultima premessa è un'opinione che ha per oggetto una sensazione e domina le azioni, colui che è in preda alla passione non la possiede o la possiede così come, secondo quanto si è detto prima, «possedere» non significava «sapere

47. Il termine ποιητικαῖς è qui equivalente (come in *De motu anim.*, 7, 701 a 23) a πρακτικαῖς (cfr. ZANATTA, vol. II, p. 951, n. 21).

48. Tutto il passo è volto a precisare ulteriormente il sillogismo pratico, sia in generale che dal punto di vista dell'intemperante. Innanzitutto quella che nel sillogismo scientifico è la *necessità* della conclusione, nel sillogismo pratico è un *imperativo* a compiere una certa azione; è appunto seguendo quest'imperativo che l'intemperante agisce. Pur senza ignorare la retta regola, egli non la applica al caso particolare; e questo è dovuto al fatto che è dominato dalla passione e la sua norma etica è costituita non dalla scienza, ma da un'opinione.

49. Cfr. VI, 2, 1139 a 20; inoltre, *De mem.*, 1, 450 a 12-15; *De an.*, III, 11, 434 a 9-12.

in modo scientifico», ma «parlare» proprio come colui che è ubriaco recita i versi di Empedocle[50]. E per il fatto che il termine ultimo non è universale, né si ritiene comunemente che sia oggetto di scienza in modo simile all'universale, sembra anche che ne derivi la conclusione che Socrate ricercava: la passione non insorge in presenza di quella che si ritiene essere la scienza in senso proprio, né la scienza viene trascinata a causa della passione, ma in presenza della conoscenza sensibile[51].

Riguardo dunque alla questione se siamo intemperanti possedendo la conoscenza oppure no, e con quale tipo di conoscenza sia possibile essere intemperanti, basti quanto si è detto.

6. Bisogna dire subito dopo se si è intemperanti in senso assoluto o se tutti lo sono in rapporto a cose particolari e, se sì, riguardo a quali cose[52].

È chiaro[53], dunque, che sia gli uomini temperanti e fermi di carattere, sia quelli intemperanti e molli hanno a che vedere con i piaceri e i dolori. Poiché delle cose che producono piacere le une sono necessarie[54], le altre oggetto di scelta per se stesse, ma suscettibili di eccesso, sono necessarie quelle concernenti il corpo (per cose di tal genere intendo quelle che riguardano sia il nutrimento sia la soddisfazione dell'impulso sessuale, ossia quelle cose del corpo nel cui àmbito abbiamo posto[55] l'incontinenza e la moderazione), mentre le altre sono non necessarie, ma da scegliersi per se stesse (intendo dire, per esempio, la vittoria, l'onore, la ricchezza ed i beni e i piaceri di tal genere). Coloro che eccedono in rapporto a que-

50. Cfr. *supra*, 1147 a 20.

51. La posizione di Socrate, dunque, è esatta quando egli afferma la contrapposizione della κυρίως ἐπιστήμη (r. 15), all'intemperanza, ma non quando non considera la conoscenza particolare, negando così la possibilità stessa dell'intemperanza (cfr. TRICOT, p. 335, n. 2).

52. Cfr., 4, 1146 b 9 e l'ἔνδοξον di 2, 1145 b 19-20.

53. Così secondo tutta la tradizione filosofica e, in particolare, PLATONE (cfr. *Leggi* IV, 710 a 7; V, 731 d 4).

54. Cfr. PLATONE, *Resp.*, VIII 559 a-c; ARISTOTELE, *Eth. Nic.*, X, 6, 1176 b 2-3; *Pol.*, VII, 14, 1333 a 32-36.

55. Cfr. III, 13, 1118 a 23; inoltre, *Eth. Eud.*, III, 2, 1230 b 21.

sti piaceri, violando la retta regola che è in loro, non li chiamiamo intemperanti in assoluto, ma diciamo che sono intemperanti con questa aggiunta: «riguardo al guadagno», «riguardo all'onore», «riguardo all'ira»; ma non in assoluto, dato che sono diversi e definiti ⟨tali⟩ per somiglianza, come il vincitore delle Olimpiadi, Antropo[56]: per lui la definizione generale ⟨di «uomo»⟩ differiva poco da quella propria, tuttavia era diversa. Eccone una prova: l'intemperanza viene biasimata non soltanto come un errore, ma anche come un vizio, sia quella assoluta che quella ⟨concernente un piacere del corpo⟩ particolare, mentre non viene biasimato nessuno tra questi intemperanti[57].

Tra coloro ⟨che eccedono⟩ riguardo ai godimenti del corpo, per i quali parliamo di moderato e di incontinente[58], colui che persegue gli eccessi delle cose piacevoli — e rifugge le cose dolorose, ossia fame, sete, caldo, freddo e tutte le sensazioni che concernono il tatto e il gusto — non per un atto di scelta, ma contro la sua scelta[59] e il suo pensiero, costui viene detto intemperante, non con l'aggiunta che lo è in relazione a quelle cose, come per esempio all'ira, ma che lo è in assoluto soltanto. Ed eccone una prova: gli uomini vengono detti molli riguardo a questi piaceri[60], ma non riguardo a nessuno di quelli. E per questo motivo poniamo allo stesso livello l'intemperante e l'incontinente, il temperante e il moderato[61], ma nessuno di quegli altri, perché essi hanno a che fare in qualche modo con gli stessi piaceri e con gli stessi dolori; ma per quanto abbiano per oggetto le stesse cose, non tengono lo stesso comportamento, bensì gli uni compiono una scelta, gli

56. Sulla questione del nome Ἄνθρωπος (in divergenza dalla lezione del Bywater: ἄνθρωπος) si vedano GAUTHIER-JOLIF, II, 2, p. 620: l'esistenza di questo atleta, vincitore dei giochi olimpici nel 456 a. C. sembra ben attestata fin dall'antichità. La definizione generale (ὁ κοινὸς λόγος, 1148 a 1) di «uomo» è insufficiente a definire Antropo, essendo necessarie altre specificazioni («pugile», «vincitore olimpico», ecc.).

57. Si tratta degli intemperanti del secondo tipo.

58. Sono i piaceri del tatto e del gusto (cfr. III, 13, 1117 b 28 segg.).

59. Altrimenti non si tratterebbe più di intemperanza, ma di incontinenza (cfr. *infra*, rr. 16 e 17).

60. Quelli del tatto e del gusto, come sopra.

61. Cfr. *supra*, 2, 1145 b 14.

altri invece no[62]. Perciò potremmo dire incontinente chiunque cerchi di ottenere, senza desiderarlo o desiderandolo debolmente, gli eccessi ⟨dei piaceri⟩ e rifugga dolori moderati, piuttosto che colui che si comporta così per il fatto di provare un desiderio impetuoso; che cosa infatti farebbe il primo se sopraggiungesse un desiderio giovanile o un forte dolore riguardo alla mancanza delle cose necessarie[63]?

Poiché tra i desideri e tra i piaceri gli uni rientrano nell'ambito delle cose che per genere sono belle e virtuose (infatti alcune cose piacevoli sono da scegliersi per loro natura, altre sono invece opposte a queste, altre ancora occupano una via di mezzo, come precedentemente abbiamo distinto[64]: per esempio le ricchezze, il guadagno, la vittoria e l'onore; riguardo a tutte le cose sia di questo genere che intermedie gli uomini non vengono biasimati per il fatto di provare passione, di desiderarle e di amarle, bensì per il modo in cui lo fanno, ossia per l'eccesso (perciò quanti contro la regola o vengono sopraffatti da qualcuna delle cose belle e buone per natura o le perseguono, come coloro che si affannano più del dovuto riguardo all'onore o ai figli e ai genitori, ⟨non sono perversi⟩[65]. Infatti queste cose fanno parte dei beni e coloro che si affannano per esse vengono lodati; tuttavia esiste un eccesso anche in queste se qualcuno, come Niobe[66], lotta anche con-

62. Cfr. III, 4, 1111 b 13-16.

63. Così riassume SAN TOMMASO (1362, p. 367): *qui enim sine concupiscentia peccat, quid faceret si adesset ei fortis concupiscentia et fortis tristitia circa indigentiam necessariorum?* [«che cosa farebbe colui che commette errore senza desiderio, se provasse un forte desiderio e un forte dispiacere per la mancanza delle cose necessarie?»].

64. La divisione a cui l'autore rimanda è quella di 1147 b 23-31, con l'aggiunta di una nuova classe, quella degli ἐναντία τούτων («le cose opposte a queste», r. 25): le «cose genericamente vergognose»; τὰ μεταξύ del r. 25 sono invece i «piaceri corporei e necessari» di 1147 b 25 (cfr. TRICOT, p. 339, n. 2). Le analogie che questa classificazione presenta con quella precedente hanno indotto a pensare ad un'interpolazione del resto inesatta (cfr. GAUTHIER-JOLIF, II 2, p. 624). Come ha fatto però notare BURNET (p. 297), viene qui inserita la nuova categoria di cose piacevoli che sarà oggetto della successiva sezione del capitolo; perciò l'intero passo — che riprende e completa quanto detto prima — si può considerare un'introduzione alla seconda parte del capitolo.

65. La frase risulta sospesa: è quindi opportuna un'integrazione per completare il senso del periodo avente come soggetto ὅσοι, r. 28 (cfr. TRICOT, p. 339, n. 2).

66. È un esempio di ὑπερβολὴ περὶ τέκνα («eccesso verso i figli»). Niobe, vantandosi della sua numerosa prole, costituita da sei maschi e da sei femmine, aveva

tro gli dei o si comporta nei confronti del padre come Satiro[67], soprannominato «amante del padre»: il suo eccesso sembra- 1148 b
va infatti follia); dunque non esiste nessuna malvagità riguardo a queste cose per il motivo che si è detto, cioè che ciascuna di esse fa parte di per sé dei beni degni di scelta per natura, mentre i loro eccessi sono cattivi e da rifuggire. E similmente non esiste neppure intemperanza ⟨al riguardo⟩, perché l'intemperanza è non solo una cosa da rifuggire, ma si annovera anche tra le cose biasimevoli; mentre è per somiglianza di quell'affezione che si dice «intemperanza» per ogni singola situazione, facendovi un'aggiunta, proprio come si dice «cattivo» medico e «cattivo» attore colui che in assoluto non si potrebbe dire «cattivo»[68]. Pertanto, come neppure in questi casi ⟨si usa il termine in assoluto⟩, per il fatto che quella del medico o dell'attore non è «cattiveria», ma le assomiglia per analogia, così è chiaro che anche in quello[69] bisogna ritenere che intemperanza e temperanza siano soltanto gli stati che concernono gli stessi oggetti della moderazione e dell'incontinenza e che invece riguardo all'ira ne parliamo per somiglianza; perciò diciamo «intemperante nell'ira» come «nell'onore» e «nel guadagno», facendo un'aggiunta.

Poiché alcune cose sono piacevoli per natura e tra queste alcune lo sono in assoluto, altre per tale o talaltro genere di animali e di uomini, mentre altre non lo sono ⟨per natura⟩, ma lo diventano da un lato a causa di menomazione, dall'altro per abitudine ed altre ancora sono piacevoli a causa di una natura depravata, è possibile anche individuare per ciascuna di queste le disposizioni corrispondenti. Intendo dire le disposizioni bestiali, come nel caso della donna che, dicono, divorava i feti dopo avere squartato le donne gravide[70], o delle atrocità di cui si dice che si dilettino alcuni popoli selvaggi

offeso Latona, madre di Artemide ed Apollo: fu sotto le loro frecce che vide perire tutte le sue creature.

67. Esempio di ὑπερβολὴ περὶ γονεῖς («eccesso verso i genitori»). Satiro si uccise dopo la morte del padre (cfr. ASPASIO, p. 158, 16-17 e l'ANONIMO, p. 426, 24).

68. Cfr. *De Soph. El.*, 20, 177 b 13.

69. Ciò che ci riguarda e a cui Aristotele si riferisce con l'avverbio ἐκεῖ.

70. Secondo l'ANONIMO (427, 38-40), l'autore si riferirebbe ad una donna di nome Lamia che, avendo perso i suoi figli, divorava i neonati delle altre donne.

nella regione del Ponto[71], certuni ⟨divorando⟩ carni crude, altri carne umana, mentre altri si scambiano a vicenda i bambini per il festino, oppure ciò che si narra di Falaride[72].

Queste disposizioni sono bestiali, mentre altre insorgono a causa di malattie (e talvolta sono dovute a follia, come nel caso di colui che sacrificò agli dei la madre e la divorò e di colui che si cibò del fegato del compagno di schiavitù), altre sono morbose o risultanti da un'abitudine, come strapparsi i capelli, rosicchiarsi le unghie e addirittura mangiare il carbone e la terra, ed inoltre la pratica della sessualità con i maschi[73]. Per alcuni questi comportamenti sono una conseguenza della natura, per altri di un'abitudine, come per quelli che sono stati oggetto di abuso fin da bambini[74].

Nessuno, pertanto, potrebbe dire intemperanti coloro per i quali è responsabile la natura, come neppure definirebbe così le donne, perché nell'atto sessuale non sono soggetti attivi, ma passivi[75]; e così neppure quanti si trovano in uno stato morboso per abitudine.

Il possesso di ciascuna di queste ⟨disposizioni⟩, dunque, si
1149 a colloca fuori dai limiti del vizio, come anche la bestialità; e il fatto che colui che le possiede le domini o ne sia dominato non costituisce l'intemperanza propriamente detta, ma quella secondo somiglianza, come anche colui che si comporta in questo modo riguardo agli accessi di collera va detto intemperante «in quella passione», ma non «intemperante»[76].

Tutte le forme di insensatezza, di viltà, d'incontinenza, di asprezza di carattere spinte all'eccesso sono disposizioni sia bestiali che morbose[77]. L'uomo che per natura è tale da te-

71. Cfr. *Pol.*, VIII, 4, 1338 b 19. Cfr. inoltre ERODOTO, IV, 106.

72. Può darsi che il riferimento sia al tiranno di Agrigento ed alla famigerata crudeltà del toro di bronzo; secondo l'ANONIMO (p. 428, 4) si tratterebbe di un uomo che divorava i propri figli (cfr. *infra*, 1149 a 14). In *Magna Mor.*, II, 6, 1203 a 23 si dice che Falaride era più feroce di un leone.

73. Per questa forma di depravazione, cfr. III, 14, 1119 a 21.

74. Per il significato del participio οἱ ὑβριζόμενοι («coloro che hanno subito violenza»), cfr. BONITZ, *Ind. arist.*, 781 a 16 (*cinaedi*: «cinedi»).

75. Sulla distinzione tra i due sessi e sulla natura della donna, cfr. *De gen. anim.*, II, 3, 737 a 27; IV, 3, 767 b 9; 6, 775 a 15.

76. In senso assoluto. Cfr. *supra* 1148 b 10-14.

77. Cfr. SILV. MAURO (189[1]): *omne vitium, cum excedit modum vitii humani,*

mere ogni cosa, anche se un topo squittisce[78], è vile di una viltà bestiale, e colui che teme la donnola si comporta così a causa di una malattia[79]; e tra gli stolti quelli mancanti di ragione per natura e che vivono solo in base alla sensazione sono bestiali, come certe stirpi di barbari lontani[80], mentre coloro che sono così a causa di malattie, come quelle epilettiche, o a forme di follia, si trovano in una condizione morbosa. Talvolta è possibile avere soltanto alcune di queste disposizioni, senza esserne dominati; intendo dire, per esempio, se Falaride si fosse frenato nel suo desiderio di divorare un bambino o nel volgersi a un perverso piacere amoroso; ma è possibile anche esserne dominati e non possederle soltanto. Dunque proprio come anche la malvagità viene predicata in senso assoluto nella forma adeguata alla natura umana, mentre in quella con l'aggiunta di «bestiale» o «morbosa» non lo è in assoluto, nello stesso modo è chiaro che da un lato esiste un'intemperanza bestiale, dall'altro un'intemperanza morbosa, ma quella in assoluto è unicamente l'intemperanza secondo l'incontinenza umana.

7. È chiaro pertanto che intemperanza e temperanza concernono soltanto ciò che è oggetto di incontinenza e di moderazione e che riguardo alle altre cose esiste un'altra specie d'intemperanza, detta secondo metafora e non in assoluto[81].

Ma consideriamo il fatto che l'intemperanza dell'impulsività[82] è meno vergognosa di quella concernente i desideri. L'impulsività sembra infatti che in qualcosa ascolti la ragione, ma che l'ascolti senza attenzione, come quei servi veloci,

degenerat vel in feritatem, vel in quendam morbum et insaniam [«ogni vizio, quando oltrepassa la misura del vizio umano, degenera o nella bestialità o in qualche malattia e nella follia»].

78. Cfr. *Pol.*, VII, 1, 1323 a 29, dove Aristotele menziona l'atteggiamento pauroso verso una mosca.

79. Sul superstizioso, cfr. TEOFRASTO, *Caratteri*, XVI, 3.

80. Si tratta, forse, di un riferimento ai Celti (per i quali cfr. III, 10, 1115 b 28).

81. È questa la conclusione del capitolo precedente.

82. Al θυμός («impulsività», distinta dal coraggio), Aristotele ha fatto cenno in III, 4, 1111 b 11 e 11, 1116 b 23 segg. È in *Rhet.*, II, 2, 1378 a 30-32 che ne fornisce la definizione: «desiderio, accompagnato da dolore, di ciò che sembra la vendetta di un'offesa fatta a noi o a qualcuno dei nostri, se tale offesa non è meritata».

i quali corrono via prima d'aver udito tutto ciò che viene detto e poi sbagliano nell'eseguire l'ordine; e come i cani che, prima di avere visto se uno è un amico, qualora abbia soltanto bussato, abbaiano, in questo modo l'impulsività, che a causa del calore e della rapidità della sua natura ode, ma non ascolta un ordine, si lancia alla vendetta. Infatti la ragione o l'immaginazione hanno mostrato che ci sono stati perpetrati una violenza o un oltraggio[83] e l'impulsività, come se avesse tratto la conclusione ragionata che si deve far la guerra a un tale gesto, subito allora infuria; invece il desiderio, quando la ragione[84] o la sensazione abbia soltanto detto che si tratta di una cosa piacevole, si lancia verso il godimento. Di 1149 b conseguenza l'impulsività segue in qualche modo la ragione, mentre il desiderio non lo fa. Pertanto quest'ultimo è più turpe, poiché l'uomo intemperante nell'impulsività è sopraffatto in qualche modo dalla ragione, mentre l'altro è sopraffatto dal desiderio e non dalla ragione.

Inoltre si perdona di più il fatto di seguire gli appetiti naturali, poiché si perdona di più anche il seguire quei desideri che sono comuni a tutti e nella misura in cui sono comuni; ma l'impulsività e la durezza di carattere sono cose più naturali del desiderio dell'eccesso e di ciò che non è necessario; un esempio[85] è il fatto di quel tale che difendendosi per l'avere percosso il padre disse: «Anche costui ha percosso il suo, e quello l'avo» e indicando il figlio piccolo: «e questi percuoterà me quando sarà un uomo» — aggiunse — «perché è una cosa in noi innata»; ed il fatto di quel tale che, trascinato dal figlio, gli ordinò di fermarsi sulla porta, perché anch'egli aveva trascinato il proprio padre fin là.

Inoltre coloro che sono più perfidi sono anche più ingiusti. L'uomo impetuoso non medita inganno, come neppure l'im-

83. Sulla ὀλιγωρία, cfr. *Rhet.*, II 2, 1378 b 10: ciò che a *nostro avviso* non vale nulla è oggetto di disprezzo (καταφρόνησις), mentre ciò che *in realtà* non vale nulla è oggetto di oltraggio.

84. È quella che il Lambin definisce *ratio depravata*.

85. Quest'aneddoto, che è un esempio del carattere naturale della collera, nei *Magna Moralia* (II, 6, 1202 a 23-29) viene ripreso e svolto fino alla conclusione: i giudici assolsero quell'uomo perché si trovarono d'accordo sul fatto che l'errore era dovuto alla natura.

pulsività, ma è limpido[86]; invece il desiderio è come si dice di Afrodite: «la Ciprigna tessitrice d'inganni»[87] e come Omero canta il suo cinto trapunto: «consiglio ingannevole, che rapisce la mente anche di chi è molto saggio»[88]. Di conseguenza, se questa forma d'intemperanza è più ingiusta, essa è anche più vergognosa di quella relativa all'impulsività ed è intemperanza in assoluto e, in un certo senso, un vizio.

Inoltre nessuno compie un oltraggio provandone dolore e chiunque agisca per ira agisce provando dolore, mentre colui che compie un oltraggio lo fa con piacere. Se dunque le cose per le quali è massimamente giusto adirarsi sono più ingiuste ⟨di altre⟩, anche l'intemperanza causata dal desiderio ⟨è più ingiusta di quella causata dall'impetuosità⟩, perché nell'impetuosità non esiste oltraggio.

È chiaro dunque che l'intemperanza concernente i desideri è più vergognosa di quella che ha a che fare con l'impetuosità e che temperanza e intemperanza riguardano i desideri ed i piaceri del corpo. Ma bisogna capire le differenze che questi presentano. Come infatti è stato detto all'inizio[89], alcuni sono umani e naturali sia per genere che per grandezza[90], altri invece bestiali, altri ancora sono causati da menomazioni e da malattie. La moderazione e l'incontinenza concernono soltanto i primi di quei piaceri; perciò non diciamo che le bestie sono moderate né incontinenti, se non per metafora, cioè se qualche specie di animali supera un'altra per impudenza, istinto distruttivo e voracità[91]; essi infatti non possiedono capacità di scelta né di ragionamento, ma hanno deviato dalla loro natura, come tra gli uomini quelli che sono

86. Cfr. PLATONE, *Leggi*, III, 869 e.

87. Il frammento è attribuito ad Omero sia dal PARAFRASTO (p. 148, 38) che dall'ANONIMO (p. 431, 32); ma l'epiteto κυπρογενής («ciprigna») riferito ad Afrodite risale a ESIODO, *Teogonia*, 199; δολοπλόκος, «tessitrice d'inganni», si trova in SAFFO I, 2.

88. *Il.*, XIV, 217.

89. Cfr. *supra*, 6, 1148 b 15-31.

90. Senza eccesso morboso o bestiale, cioè senza oltrepassare la misura umana.

91. Sulla σιναμωρία («istinto violento») del cinghiale cfr. *De part. anim.*, II, 4, 651 a 4; sulla voracità del maiale, cfr. *Hist. anim.*, VIII, 6, 595 a 18.

1150 a pazzi. Invece la bestialità è un male minore del vizio, anche se più temibile: la parte migliore[92] non risulta corrotta, come nell'uomo, bensì non vi si trova[93]. Sarebbe pertanto la stessa cosa che mettere a confronto un essere inanimato ed uno animato e domandare quale dei due sia più cattivo: la malvagità di un essere che non ha in sé il proprio principio è sempre più inoffensiva, e principio è l'intelletto. Sarebbe dunque come confrontare l'ingiustizia con un uomo ingiusto. Ciascuno dei due termini è, in un certo senso, più cattivo; un uomo cattivo infatti potrebbe compiere una quantità di mali infinitamente maggiore di una bestia[94].

8. Riguardo dunque ai piaceri e ai dolori causati dal tatto e dal gusto[95] e ai desideri e alle ripulse in rapporto a cui si sono definite precedentemente[96] l'incontinenza e la moderazione, è possibile sia trovarsi in una condizione tale da essere sopraffatti anche da quei piaceri e da quei dolori che la maggior parte degli uomini riesce a vincere, sia essere più forti anche di quelli rispetto ai quali la maggior parte degli uomini è più debole; e tra questi tipi di uomini, l'uno è intemperante e l'altro invece temperante riguardo ai piaceri, mentre rispetto ai dolori l'uno è molle, l'altro dotato di fermezza[97]. Ma la disposizione della maggior parte degli uomini è quella inter-

92. Cioè il νοῦς («intelletto»); cfr. X, 6, 1177 a 4.

93. Stabilendo un paragone tra la bestialità dell'animale e quella dell'uomo, Aristotele afferma che tale caratteristica — per quanto sia moralmente meno cattiva del vizio — è peggiore nell'uomo: egli, infatti, a differenza della bestia si serve della propria intelligenza ed è per questo infinitamente più pericoloso (cfr. TRICOT, p. 347 seg., n. 6).

94. L'ingiustizia è peggiore dell'uomo ingiusto perché essa si identifica con ciò che è male, mentre l'uomo, nel quale essa si realizza, è ingiusto per accidente: ἄδικος κατὰ συμβεβηκός (cfr. *Top.*, III, 1, 116 a 23-27); in un altro senso, però, essa è meno cattiva dell'uomo ingiusto perché è soltanto realizzandosi nell'uomo che essa può compiere il male. Seguendo l'indicazione del Rackham (*ad loc.*), il secondo paragone si può considerare come costituito da una parentesi, dopo la quale viene ripreso e concluso il discorso sulla bestialità.

95. Sono i sensi propri dell'incontinente.

96. Cfr. III, 13, 1117 b 23 segg.

97. Riassumendo: la καρτερία («fermezza») e la μαλακία («mollezza») da un lato, e l'ἐγκράτεια («temperanza») e l'ἀκρασία («intemperanza») dall'altro, concernono rispettivamente l'ambito dei dolori e dei piaceri.

media, anche se essi inclinano piuttosto verso quelle peggiori[98].

Poiché tra i piaceri alcuni sono necessari e fino a un certo punto[99], altri invece non lo sono, e non sono necessari gli eccessi e neppure i difetti, similmente anche riguardo ai desideri e ai dolori: colui che persegue gli eccessi dei piaceri o ⟨i piaceri necessari⟩ all'eccesso[100] e per scelta, e per se stessi e non a causa di un risultato diverso[101], è incontinente. Costui infatti è necessariamente incapace di pentirsi[102], così da essere incurabile: è incurabile colui che non è portato al pentimento[103]. Chi difetta è l'opposto di quello, mentre colui che si trova nella via di mezzo è moderato. In modo simile ⟨è incontinente⟩ anche chi rifugge i dolori del corpo non perché ne sia sopraffatto, ma per scelta.

Tra coloro che invece non compiono una scelta, l'uno è trascinato dal piacere, l'altro invece dal voler fuggire il dolore derivante dal desiderio, cosicché differiscono fra loro. E ognuno riconoscerà che si è peggiori se si compie qualcosa di turpe non desiderandolo o desiderandolo debolmente[104], piuttosto che desiderandolo in modo ardente; e se si percuote ⟨qualcuno⟩ non essendo adirati, si è peggiori che se lo si fa essendo adirati: che cosa si farebbe allora, se ci trovassimo in preda alla passione? Perciò l'incontinente è peggiore dell'intemperante. Dei comportamenti di cui si è parlato, dunque, l'uno è piuttosto una specie di mollezza, l'altro è invece l'incontinenza.

All'uomo intemperante si contrappone il temperante, mentre al molle di carattere la persona dotata di fermezza, poiché l'essere fermi si ha nel resistere, la temperanza invece

98. Cfr. II, 8, 1109 a 15 seg.

99. Cfr. *supra* 6, 1147 b 24; 1148 a 23.

100. Il luogo è corrotto: † ἢ καθ' ὑπερβολὰς †. Nella traduzione si è seguita l'indicazione di Aspasio (ἢ καθ' ὑπερβολὴν καὶ) accolta anche da Burnet, Ross, Tricot e Gauthier-Jolif; inoltre si è considerato sottinteso τὰ ἀναγκαῖα (cfr. TRICOT, p. 349, n. 2).

101. Cfr. *infra*, 1150 b 19.

102. Cfr. II, 3, 1105 a 32.

103. Cfr. III, 15, 1119 a 34 e la nota relativa al valore etimologico di ἀκόλαστος (da ἀ- κολάζω): «non castigato», «incorreggibile».

104. La frase μὴ ἐπιθυμῶν ἢ ἠρέμα compare già in 6, 1148 a 18.

nel dominare; ma il resistere ed il dominare sono due cose diverse, come anche il non essere sopraffatto è diverso dal 1150 b vincere[105]. Anche per questo la temperanza è preferibile alla fermezza di carattere.

Colui che difetta nell'ambito delle passioni verso cui i più degli uomini resistono e verso cui sono forti, è molle di carattere e voluttuoso; e infatti la dissolutezza è una mollezza[106]: costui trascina il mantello per non soffrire la pena di sollevarlo e imitando chi è malato non crede di essere un infelice, pur essendo simile a un infelice[107].

Le cose stanno nello stesso modo anche riguardo alla temperanza e all'intemperanza. Se infatti uno viene sopraffatto da piaceri e da dolori forti ed eccessivi, non è cosa che suscita sorpresa, ma anzi è perdonabile se è stato sopraffatto opponendovi resistenza, come il Filottete di Teodette, morso dalla vipera[108] oppure il Cercione nell'*Alope* di Carcino[109] e come coloro che, pur cercando di trattenere il riso, scoppiano a ridere, come capitò a Senofanto[110]. Ma ⟨suscita sorpresa⟩ che si venga sopraffatti da quelle cose verso le quali i più tra gli uomini sono forti e non si sia in grado di opporvi resistenza, e tutto questo non per tendenza naturale della famiglia, o a causa di una malattia, come per esempio tra gli Sciti la mol-

105. L'ἐγκράτεια («temperanza») è un dominio sull'attrattiva dei piaceri (cfr. il verbo κρατέω) e questo la rende superiore alla καρτερία («fermezza») che è una semplice resistenza passiva (ἀντέχειν: «resistere», r. 34; μὴ ἡττᾶσθαι: «non essere sopraffatto», r. 35) al dolore.

106. La τρυφή è dunque una specie della μαλακία.

107. Cfr. SILV. MAURO (194[1]): *miserum est vivere more miserorum; sed mollis vivit more aegrotorum, qui profecto sunt miseri; ergo molles sunt miseri, et mollities est quaedam miseria* [«è da infelici vivere alla maniera degli infelici; ma l'uomo molle vive al modo dei malati, i quali veramente sono infelici; dunque i molli sono infelici e la mollezza è una forma di infelicità»].

108. Cfr. fr. 803 Nauck. Teodette di Faselide fu retore e poeta tragico, discepolo di Isocrate e poi dello stesso Aristotele che lo cita numerose volte (cfr. BONITZ, *Ind. arist.*, 324 b 27-36).

109. Fr. 797 Nauck. Carcino, poeta tragico del IV sec. a.C., è spesso menzionato da ARISTOTELE (cfr. *Poet.*, 16, 1454 b 23; 17, 1455 a 27; *Rhet.* II, 23, 1400 b 11; III, 16, 1417 b 18). Nella tragedia intitolata *Alope* Cercione si suicida, avendo saputo che la figlia ha commesso un adulterio.

110. Forse si tratta del musicista della corte di Alessandro menzionato da SENECA IN *De ira*, II, 2.

lezza è causata ai re dalla loro discendenza[111] e come la femmina è diversa rispetto al maschio.

È opinione comune che anche l'uomo amante del gioco sia incontinente, mentre in realtà è molle di carattere. Il gioco è una forma di rilassamento[112], se appunto è un riposo; e l'amante del gioco è nel novero di coloro che eccedono rispetto a quello.

Una forma dell'intemperanza è la precipitazione, l'altra è la debolezza. Alcuni[113] infatti, dopo avere deliberato, non persistono in ciò che hanno deliberato, e questo a causa della passione, altri[114] invece dalla passione vengono trascinati proprio per il non avere deliberato: come coloro che, essendo stati solleticati[115] in precedenza, non si lasciano più solleticare, così alcuni, provando in anticipo una sensazione, prevedendola ed avendo posto all'erta se stessi, ossia il loro ragionamento, non ne vengono sopraffatti, né nel caso in cui la passione sia piacevole né nel caso in cui sia dolorosa. Soprattutto gli uomini aspri e astiosi[116] sono intemperanti secondo la forma dell'intemperanza nella precipitazione: gli uni a causa della loro rapidità, gli altri a causa della loro veemenza non aspettano la ragione, perché sono inclini a seguire l'immaginazione.

111. Secondo ERODOTO (I, 105) tale malattia sarebbe stata la punizione inflitta dagli dei agli Sciti per la profanazione del tempio di Afrodite in Ascalona compiuta dai loro padri. IPPOCRATE, invece (Περὶ ἀέρων, 106), narra come gli Sciti si dedichino a lavori femminili e siano detti ἀνανδριεῖς.

112. Sull'ἀνάπαυσις cfr. IV, 14, 1127 b 33: là il gioco viene definito appunto una forma di ἀνάπαυσις; perciò il giocatore, più che ricercare il piacere, intende dimenticare per un po' di tempo i dispiaceri della vita.

113. Sono gli ἀσθενεῖς («deboli»), che difettano solo della βούλησις («volontà»).

114. Sono i προπετεῖς («precipitosi»), che difettano sia della βούλησις («volontà») che della βούλευσις («deliberazione»).

115. Il passo è piuttosto oscuro, anche per l'incertezza della tradizione manoscritta. Con GAUTHIER-JOLIF (II, 2, p. 643 seg.) si è accolta la lezione προγαργαλισθέντες (anziché προγαργαλίσαντες del Bywater). Il Lambin, in conformità con *Probl.*, XXXV, 6, 965 a 11-13, traduce: «*ut ii qui se ipsi ante titillarint, non titillantur ab alio*» (così anche SAN TOMMASO, 1420, p. 370; SILV. MAURO 194-195).

116. Sul significato di μελαγχολικός, cfr. *De mem.*, 2, 453 a 19; *Probl.*, XXX, 1, 953 a 10 segg., dove tra i μελαγχολικοὶ troviamo Empedocle, Socrate e Platone. Cfr. anche CICERONE, *Tuscul.*, I, 33.

9. L'incontinente, come è stato detto[117], non è portato al pentimento, poiché persiste nella scelta; invece ogni intemperante è incline a pentirsi. Perciò le cose non stanno nei termini in cui avevamo posto la questione[118], bensì il primo è incurabile, mentre il secondo è curabile: la malvagità assomiglia all'idropisia e alla tisi, tra le malattie, mentre l'intemperanza agli attacchi epilettici: la prima è cronica, la seconda invece non lo è. E il genere dell'intemperanza è del tutto diverso da quello del vizio, perché il vizio resta nascosto, ma non l'intemperanza[119].

Tra gli intemperanti stessi quelli che tendono a perdere il controllo di sé[120] sono migliori di quelli che possiedono la regola senza però persistervi. Questi ultimi si lasciano infatti sopraffare da una passione più debole e non senza avere prima deliberato come gli altri; infatti l'intemperante è simile a quegli uomini che si ubriacano rapidamente con poco vino, cioè con meno vino che la maggior parte degli uomini.

È chiaro dunque che l'intemperanza non è un vizio (ma forse lo è, in un certo senso[121]): nel caso dell'intemperanza si va contro la scelta, nel caso del vizio invece ci si conforma ad essa. Pur tuttavia sussiste una somiglianza in base alle azioni, come rivela ciò che disse Demodoco[122] ai Milesi: «I Milesi non sono stolti, ma fanno cose da stolti» e gli intemperanti non sono ingiusti, ma commetteranno ingiustizia[123].

Poiché l'intemperante è tale da perseguire i piaceri del corpo eccessivi e contrari alla retta regola, ma senza esserne per-

117. Cfr. *supra*, 8, 1150 a 21.

118. Cfr. *supra*, 3, 1145 b 31-1146 b 2.

119. Mentre l'intemperanza è una «crisi», della quale l'intemperante si accorge e che cessa col venir meno dell'ἐπιθυμία, l'incontinenza non è avvertita dall'incontinente come un vizio, essendo ormai costitutiva del suo essere (cfr. TRICOT, p. 354, n. 1).

120. Gli ἐκστατικοί (da ἐξίστημι) sono «coloro che sono fuori di sé» e che quindi non controllano le loro azioni. Il termine si può considerare sinonimo di προπετεῖς (cfr. TRICOT p. 354, n. 2): gli «impulsivi» rappresentano una delle due forme di intemperanza (l'altra è quella dei «deboli», ai quali si accenna subito dopo, in 1151 a 1, come a «coloro che non persistono nella regola»), distinte *supra*, 8, 1150 b 19.

121. Cfr. *supra*, 7, 1149 b 19.

122. Secondo GAUTHIER-JOLIF (II, 2, p. 647) si tratterebbe del poeta originario dell'isola di Lero, presso Mileto.

123. Cfr. V, 10, 1135 b 22-24.

suaso, mentre l'incontinente è persuaso perché è tale da perseguirli, al primo si può facilmente far mutare comportamento, al secondo, invece, no[124]. La virtù e il vizio infatti conservano e distruggono il principio e nelle azioni il principio è ciò in vista di cui si agisce, come nella matematica lo sono le ipotesi[125]; il ragionamento pertanto non è in grado di insegnare i princìpi né in quell'àmbito né in questo, ma è una virtù o naturale o acquisita per abitudine che può insegnare a formarsi una retta opinione riguardo al principio. Pertanto l'uomo che è tale è moderato, mentre è incontinente il suo contrario.

E c'è chi tende a deviare violando la retta regola a causa della passione e la passione lo domina tanto da non farlo agire secondo quella, ma non così da renderlo tale da essere persuaso che si debbano perseguire senza ritegno siffatti piaceri: costui è l'intemperante, che è migliore dell'incontinente e non è neppure malvagio in assoluto, poiché in lui si conserva ciò che è migliore, cioè il principio.

Un altro tipo di uomo è il suo contrario: colui che è incline a perdurare e a non deviare, appunto, a causa della passione[126]. Da queste affermazioni risulta pertanto evidente che quest'ultima è una disposizione virtuosa, la prima invece cattiva.

10. È forse temperante allora colui che perdura in qualsiasi regola e in qualsiasi scelta, oppure colui che rimane saldo nella scelta retta, mentre intemperante è chi non persiste in qualsiasi scelta e in qualsiasi regola, oppure nella regola che

124. Cfr. il passo parallelo di *Eth. Eud.*, II, 11, 1227 b 12-1228 a 11.

125. Sulla ὑπόθεσις, come fondamento della dimostrazione, cfr. *Anal. post.*, I, 2, 72 a 18-24.

In merito a tutto il passo, cfr. *Eth. Eud.*, II, 10, 1227 a 8-10; così SAN TOMMASO (1431, p. 383): *sicut in mathematicis principia non docentur per rationem, sic neque in operabilibus finis docetur per rationem. Sed homo per habitum virtutis sive naturalis sive per assuetudinem acquisitae consequitur rectam aestimationem circa principium agibilium, quod est finis* [«come nella matematica i principi non si insegnano per mezzo della ragione, così neppure nelle azioni il fine si insegna tramite la ragione. Ma l'uomo, grazie alla disposizione della virtù naturale o acquisita con l'abitudine, consegue la retta valutazione intorno al principio delle cose oggetto d'azione; è questo il fine»].

126. Si tratta, s'intende dell'uomo temperante.

non sia falsa e nella scelta che sia retta, secondo l'aporia posta in precedenza[127]? O forse per accidente si tratta di una scelta e di una regola qualsiasi, ma, in sé, il temperante persiste nella regola vera e nella scelta retta, mentre l'intemperante non lo fa? Se infatti si sceglie o si cerca di raggiungere questa cosa qui a causa di quest'altra, quest'ultima viene perseguita e scelta per se stessa, la prima invece per accidente. Con l'espressione «per sé» intendiamo «in assoluto». Di conseguenza è possibile che il temperante persista in un'opinione qualsiasi e da un'opinione qualsiasi l'intemperante devii, ma in assoluto si tratta di quella vera[128].

Ci sono alcuni che sono inclini a perdurare nella loro opinione, e che vengono detti «ostinati»: essi sono difficili da persuadere e non facilmente si possono indurre a cambiare convincimento. Questi hanno una certa somiglianza con il temperante, come il prodigo con il generoso ed il temerario con il coraggioso, ma sono diversi per molti aspetti. L'uomo temperante infatti non cambia idea per una passione e per un desiderio, poiché sarà pronto a lasciarsi persuadere, qualora si dia il caso; gli ostinati invece non si lasciano convincere dalla ragione, poiché appunto risentono dei desideri, e molti sono trascinati dai piaceri. «Ostinati» sono i testardi, gli ignoranti e i rozzi[129]; i testardi a causa del piacere e del dolore: essi godono ad essere vincitori, qualora non si riesca a far loro cambiare convincimento e si affliggono qualora le loro opinioni siano prive d'autorità, come i decreti; di conseguenza sono più simili all'intemperante che al temperante.

Ci sono poi alcuni che non per intemperanza non perdurano nelle loro opinioni, come Neottolemo nel *Filottete*[130] di Sofocle; fu a causa di un piacere che non persistette, ma di un

127. È quella di VII, 3, 1146 a 16-21, relativa al secondo ἔνδοξον (2, 1145 b 10-12). La λύσις terminerà in 11, 1151 b 32.

128. Perché il temperante, attenendosi ad una regola falsa, agisce in quel senso soltanto κατὰ συμβεβηκός («per accidente»), mentre la sua azione aderisce ἁπλῶς («in assoluto») alla regola vera. Cfr. l'esempio del fiele e del miele in SAN TOMMASO (1437, p. 386).

129. In greco: οἱ ἄγροικοι, letteralmente «campagnoli»; cfr. *Rhet.*, II, 21, 1395 a 6 segg.

130. Cfr. *supra*, 3, 1146 a 19.

piacere moralmente bello: il dire la verità per lui era bello, ma era stato persuaso a mentire da Odisseo. Infatti non ogni uomo che compia qualcosa a causa di un piacere è incontinente o cattivo o intemperante, ma colui che agisce per un piacere turpe.

11. Poiché esiste un genere di uomo tale da godere dei piaceri del corpo meno di quanto bisogna e da non perdurare nella regola, colui che si trova nella via intermedia tra questi e l'intemperante è l'uomo temperante. L'intemperante infatti non perdura nella regola per il fatto che gode più di quanto si deve, mentre quest'altro, per il fatto che ne gode di meno; il temperante invece persiste e non cambia né per l'uno né per l'altro motivo.

Ma se la temperanza è cosa virtuosa, bisogna che le disposizioni ad essa opposte siano entrambe cattive, ed è appunto così che appare; ma per il fatto che una è palese in poche persone e raramente, nel modo in cui si ritiene comunemente che la moderazione sia opposta all'incontinenza soltanto[131], così si ritiene che anche la temperanza lo sia soltanto all'intemperanza.

E poiché[132] molti termini si impiegano per somiglianza, per somiglianza è venuta dietro anche l'espressione «la temperanza del moderato». L'uomo temperante ed il moderato infatti sono tali da non compiere a causa dei piaceri del corpo nessuna cosa contro la regola, ma il primo ha desideri cattivi, il secondo non li ha, e mentre l'uno è tale da non provare piacere contro la regola, l'altro è incline a provarne, ma non ad esserne trascinato. Simili sono anche l'intemperante e l'incontinente: pur essendo diversi, entrambi perseguono però le cose piacevoli per il corpo, ma l'uno crede anche che si debba farlo, l'altro invece non lo crede.

131. Cfr. II, 7, 1107 b 7; III, 14, 1119 a 5-11.

132. Si svolge ora la λύσις della seconda ἀπορία (3, 1146 a 9-16), relativa al quarto ἔνδοξον (2, 1145 b 14-17), già ripreso anche in 7, 1150 a 9-b 28 ed in 9, 1150 b 29-1151 a 29.

E non è possibile[133] che la stessa persona sia saggia ed intemperante nello stesso tempo, poiché si è mostrato[134] che si è insieme saggi e di carattere virtuoso. Inoltre non si è saggi soltanto per il fatto di sapere ⟨quale sia il bene⟩, ma anche per l'essere capaci di compierlo; l'intemperante invece non lo è. Nulla impedisce però che l'uomo abile sia intemperante: perciò talvolta si ritiene anche che alcuni siano saggi, ma intemperanti, per il fatto che l'abilità è diversa dalla saggezza nel modo di cui si è detto nelle prime discussioni[135], ossia per il fatto che sono vicine secondo la ragione[136], ma differiscono in base alla scelta[137]. Perciò ⟨l'intemperante⟩ non è neppure come colui che conosce e contempla, ma come chi dorme o è ubriaco[138]. Ed ⟨agisce⟩ volontariamente (poiché in qualche modo[139] conosce sia ciò che fa sia ciò in vista di cui agisce), ma non è cattivo, perché la sua scelta è equa: di conseguenza è cattivo a metà[140]. E poi non è ingiusto, perché non si serve dell'inganno[141]: tra gli intemperanti l'uno non è incline a perdurare in ciò che abbia deliberato, mentre l'altro, l'astioso, non è per niente atto a deliberare[142]. Pertanto l'intemperante è come una città che decreta tutto ciò che si deve[143] ed ha buone leggi, ma non se ne serve affatto, come canzonava Anassandride:

la città lo voleva, lei che non si cura affatto delle leggi[144].

133. Inizia la λύσις dell'ἀπορία nata dal quinto ἔνδοξον (2, 1145 b 17-19), esaminato in 3, 1146 a 4-9.
134. Cfr. VI, 13, 1144 a 11-b 32.
135. Cfr. VI 13, 1144 a 23-b 4.
136. Il termine λόγος sembra che in questo contesto debba significare «ragionamento» (così Gauthier-Jolif e Tricot), «intellectual faculties» (Rackham), piuttosto che «definizione» (come invece interpreta BURNET, p. 328).
137. L'abilità è una δύναμις («capacità») estranea all'ambito morale, mentre la φρόνησις («saggezza») non è mai separata dalla προαίρεσις («scelta») (cfr. IV, 13, 1127 b 14).
138. Cfr. *supra*, 5, 1147 b 6-9.
139. *Scilicet in universali* [«S'intende in universale»], commenta SAN TOMMASO (1461, p. 390).
140. In greco: ἡμιπόνηρος. Il termine compare anche in *Pol.*, V, 11, 1315 b 10; in PLATONE troviamo ἡμιμόχθηρος, come attributo del tiranno (*Resp.* I 352 c).
141. Cioè non è ἐπίβουλος («ingannatore») (cfr. *supra*, 7, 1149 b 14).
142. Sui due tipi di intemperanza, cfr. *supra*, 8, 1150 b 19-28.
143. Cfr. V, 10, 1134 b 24.
144. Fr. 67 Kock (Leipzig, 1884). Anassandride è un autore della commedia di mezzo.

L'uomo malvagio invece assomiglia ad una città che usi le leggi, ma cattive.

Intemperanza e temperanza concernono ciò che eccede la disposizione della moltitudine, poiché il temperante perdura di più, l'altro di meno rispetto alla capacità della maggior parte degli uomini.

Tra le forme d'intemperanza è più facile a guarire quella per cui sono intemperanti gli astiosi che quella propria di quanti deliberano ma non perdurano[145], e gli intemperanti per abitudine sono più facili a guarire di quelli che lo sono per natura: è più facile cambiare abitudine che natura; per questo motivo anche l'abitudine è difficile da cambiare, perché è simile alla natura[146], come dice appunto Eveno[147]:

io affermo che ⟨l'abitudine⟩ è un esercizio duraturo nel tempo,
amico mio, e che pertanto
essa finisce per essere per gli uomini una natura[148].

Si è dunque detto che cosa siano temperanza e intemperanza, fermezza e mollezza, e come queste disposizioni siano in rapporto fra di loro.

12. Indagare intorno al piacere[149] e al dolore è compito di 1152 b
chi fa filosofia della politica[150]: quegli è l'architetto[151] del fine guardando al quale diciamo che ciascuna cosa è un male o un bene in senso assoluto. Inoltre anche la ricerca intorno ad essi fa parte delle nostre necessità, poiché abbiamo posto[152] che la virtù etica e il vizio concernono dolori e piaceri e i più dicono

145. Si tratta dei deboli di carattere.

146. Cfr. *De mem.*, 2, 452 a 28; *Rhet.*, I, 11, 1370 a 6.

147. Eveno di Paro fu sofista e poeta elegiaco contemporaneo a Socrate. È citato anche in *Metaph.*, V, 5, 1015 a 25; *Rhet.*, I, 11, 1370 a 10; *Eth. Eud.*, II, 7, 1223 a 31.

148. Fr. 9 Diehl.

149. È nei capitoli 12-15 di questo libro e nei capitoli 1-5 del X che Aristotele espone la sua teoria del piacere (cfr. anche *Magna Mor.*, II, 7, 1204 a 19-1206 a 35). Tra gli studi fondamentali sull'argomento si segnalano, in particolare: A. J. FESTUGIÈRE, *Aristote. Le Plaisir*, Paris, 1936; J. LÉONARD, *Le bonheur chez Aristote*, Bruxelles, 1948 e G. LIEBERG, *Die Lehre von der Lust in den Ethiken des Aristoteles*, München, 1958.

150. Cfr. I, 1, 1094 a 22 segg.: l'etica è una parte della politica.

151. Cfr. I, 1, 1094 a 14 segg.

152. Cfr. II, 2, 1104 b 8 segg.

che la felicità è unita al piacere; per questo hanno chiamato chi è beato col nome che deriva dal verbo «gioire»[153].

Alcuni ritengono[154] che nessun piacere sia un bene, né per se stesso né per accidente, perché il bene e il piacere non sono la stessa cosa[155]; altri invece che alcuni piaceri lo siano, ma che molti siano cattivi[156]. Inoltre la terza opinione fra queste è che, se anche tutti i piaceri sono un bene, tuttavia non è possibile che un piacere sia il massimo bene[157].

⟨I⟩ Il piacere, dunque, non è affatto un bene[158] perché:

— ogni piacere è un divenire percepibile verso una condizione naturale e nessun divenire è dello stesso genere dei fini, come nessun processo di costruzione di una casa è dello stesso genere di una casa[159];

— inoltre l'uomo moderato rifugge i piaceri;

— di più, il saggio persegue ciò che non comporta dolore, non ciò che è piacevole[160];

— e ancora: i piaceri sono un impaccio all'essere saggi[161] e lo sono tanto più, quanto più uno gode, come nel caso del

153. Con procedimento paraetimologico, Aristotele fa derivare μακάριος («beato») da μάλα χαίρειν (cfr. ASPASIO, 142, 7): «gioire molto».

154. È questo il primo dei tre ἔνδοξα sul piacere che sono, nell'ordine: 1) nessun piacere è un bene; 2) qualche piacere lo è, qualcun altro no; 3) ogni piacere è un bene, ma nessuno si identifica con il massimo bene.

155. Si tratta della posizione di Speusippo e dei κομψοί («i raffinati») di PLATONE (*Filebo*, 53 c). Secondo Speusippo il dolore ed il piacere sono due mali opposti tra loro ed opposti al bene, che sta nel mezzo (cfr. frr. 60-1 Lang e GELLIO, *Noct. Att.*, IX 5, 4).

156. È la posizione di PLATONE nel *Filebo*, 13 b.

157. Secondo GAUTHIER-JOLIF (II, 2, p. 786) non si tratta dell'opinione specifica di qualcuno, ma solo di una possibile forma di antiedonismo; in realtà si potrebbe vedere in questo passo un riferimento alla teoria di Eudosso, già accennata in I, 12, 1101 b 27; cfr. anche X, 2, 1172 b 29 segg.

158. Primo ἔνδοξον.

159. Sull'opposizione γένεσις-τέλος («divenire»-«fine»), cfr. PLATONE, *Filebo*, 54 c. Riguardo all'esempio dell'οἰκοδόμησις e dell'οἰκία («casa»), piuttosto frequente in Aristotele, cfr. *Phys.*, III, 1, 201 b 9-13; *Metaph.*, XI, 9, 1065 b 17-1066 a 5; *De part. anim.*, I, 1, 640 a 18, ecc. Nel *Filebo*, 54 e, troviamo invece il paragone ναυπηγία-πλοῖα («arte di costruire le navi»-«navi»).

160. Egli persegue, secondo la teoria di Speusippo (cfr. CLEMENTE ALESSANDRINO, *Strom.*, II, 22, p. 186, 19 Stählin), la condizione di ἀοχλησία: «tranquillità».

161. Cfr. PLATONE, *Fedone*, 65 a, 66 c.

Si è tradotto φρονεῖν (r. 16) intendendo il verbo come esprimente l'esercizio del pensiero pratico (cioè della φρόνησις) e non quale sinimo di νοῆσαι: «pensare» (cfr. TRICOT, p. 365, n. 4).

piacere sessuale, poiché nessuno è capace di pensare a qualcosa nel momento in cui lo prova;

— inoltre non esiste nessuna arte che produca il piacere; eppure ogni cosa buona è opera di un'arte[162];

— in ultimo, anche i fanciulli e gli animali perseguono i piaceri[163].

⟨II⟩ Si dice[164] che non tutti i piaceri sono buoni perché:

— ne esistono di turpi e di biasimevoli;

— e ne esistono di dannosi, poiché alcune delle cose piacevoli sono nocive.

⟨III⟩ Riguardo infine all'opinione che il piacere non sia il bene più grande[165], ⟨ne è prova⟩ che non è un fine, ma un divenire. Pressappoco sono queste, dunque, le opinioni che vengono sostenute.

13. Che a causa di quelle considerazioni non consegue che il piacere non è un bene né il massimo bene, è chiaro da quanto segue.

Prima di tutto[166], poiché il bene si intende in due sensi (da un lato in assoluto, dall'altro per qualcuno)[167], anche le nature e le disposizioni lo accompagneranno[168] e di conseguenza anche i movimenti e i processi di divenire; e di quelli che si ritengono essere cattivi, gli uni lo sono in assoluto e non per qualcuno, ma per costui sono oggetto di scelta, mentre alcuni non sono oggetto di scelta neppure per quell'individuo, ma solo in un dato momento, per poco tempo e non sempre[169]; gli altri invece non sono neppure piaceri, ma lo appaiono e sono tutti quelli che si accompagnano a dolore ed hanno per fine una guarigione, come quelli dei malati.

162. Cfr. PLATONE, *Gorgia*, 462 b.
163. Cfr. ancora PLATONE, *Gorgia*, 464 d-e.
164. Secondo ἔνδοξον.
165. Terzo ed ultimo ἔνδοξον.
166. Inizia qui la λύσις della teoria di Speusippo, svolta in tre argomenti: 1) 26-33; 2) 33-1153 a 7; 3) 7-17.
167. Cfr. III, 6; VIII, 2, 1155 b 21-27; 4, 1156 b 12-17; 7, 1157 b 26-27; cfr. inoltre *Eth. Eud.*, III, 1, 1228 b 18-23; VII, 2, 1235 b 31-1236 a 14.
168. Nella duplicità di senso.
169. Non si è accolta l'integrazione del Bywater ⟨ἁπλῶς⟩, ma quella del Rassow ⟨ἀεί⟩ (così anche Susemihl, Apelt, Tricot, Gauthier-Jolif).

Inoltre[170] poiché una forma del bene è attività, un'altra è disposizione[171], ⟨i processi⟩ che ci reintegrano nella disposizione naturale sono piacevoli per accidente; ma l'attività che è nei nostri desideri è quella della rimanente disposizione e natura, poiché esistono dei piaceri anche senza dolore e senza 1153 a desiderio, come quelli della contemplazione, non essendo la natura mancante di nulla. Ne è prova il fatto che quando la natura si sta di nuovo colmando e quando è reintegrata, non si gode dello stesso oggetto piacevole, bensì quando è reintegrata ⟨si gode⟩ delle cose che sono piacevoli in assoluto, quando invece si sta colmando anche di quelle contrarie: e infatti si gode anche di cose aspre ed amare, delle quali nessuna è piacevole, né per natura né in assoluto, cosicché non lo sono neppure i piaceri ⟨corrispondenti⟩; come infatti le cose piacevoli sono distinte fra di loro, così anche lo sono i piaceri che da quelle derivano.

Inoltre[172] non è necessario che esista qualche altra cosa migliore del piacere, come appunto alcuni dicono che il fine lo è del divenire. I ⟨piaceri⟩, infatti, non sono un divenire né si accompagnano tutti a un divenire ma sono attività e fine; e non si hanno nel corso del divenire, ma dell'uso[173]; e non di tutti i piaceri il fine è qualcosa di diverso da essi, ma lo è quello dei piaceri di coloro che sono ricondotti[174] alla perfezione della loro natura. Anche per questo motivo non va bene dire che il piacere è un divenire percepito, ma piuttosto bisogna dire che è un'attività della disposizione secondo natura e invece di «percepito» si deve dire «non impedito»[175].

È opinione di alcuni[176] che il piacere sia un divenire per-

170. Secondo argomento.

171. Cfr. I, 9, 1098 b 31-1099 a 7; VIII, 6, 1157 b 6-10.

172. Terzo argomento della λύσις.

173. Cioè quando si è in attività; χρῆσθαι («usare») è equivalente ad ἐνεργεῖν («essere in attività») (cfr. I, 9, 1098 b 31-33).

174. Il participio ἀγομένων è da intendersi come passivo, più che mediale (così, tra gli altri, Burnet, Gauthier-Jolif, Tricot, Ross).

175. Abbiamo qui la definizione del piacere.

176. Si tratterebbe di Aristippo e dei Cirenaici (cfr. A. Diès, Intr. al *Filebo*, Parigi, 1941, pp. LXIV-LXX), i quali appunto fanno consistere il piacere in una γένεσις.

ché sarebbe un bene in assoluto: essi pensano che l'attività sia un divenire, mentre è una cosa diversa.

Quanto all'opinione[177] che i piaceri sono cattivi perché alcune cose piacevoli sono dannose alla salute, è lo stesso che dire che alcune cose atte a produrre la salute sono cattive per ⟨produrre⟩ le ricchezze. Sotto quest'aspetto, dunque, sia le une che le altre sono cattive, ma non lo sono secondo quel motivo[178], poiché anche la contemplazione talvolta è dannosa per la salute.

Né[179] la saggezza né alcuna disposizione è ostacolata dal piacere derivante da ciascuna di esse, bensì dai piaceri estranei[180], poiché i piaceri derivanti dal contemplare e dall'apprendere ci faranno contemplare e apprendere in misura maggiore.

Che[181] poi nessun piacere sia opera di un'arte, è una conseguenza ragionevole: l'arte non ha a che fare neppure con nessun'altra attività, bensì con la capacità; eppure è opinione comune che l'arte della profumeria e l'arte culinaria siano arti di un piacere.

Quanto alle opinioni secondo cui[182] l'uomo moderato rifugge ⟨i piaceri⟩, il saggio persegue una vita priva di dolore, e sia i bambini che gli animali inseguono ⟨il piacere⟩, si risolvono tutte con la stessa confutazione. Poiché è stato detto[183] in quale modo i piaceri siano buoni in assoluto e in quale non tutti siano buoni, gli animali e i fanciulli perseguono quelli di quest'ultima specie — e il saggio l'assenza di dolore derivante dalla mancanza di quelli — ossia i piaceri che si accompagnano a desiderio e dolore, cioè quelli del corpo (di tal genere sono infatti questi) ed i loro eccessi, secondo i quali l'inconti-

177. Risposta al secondo argomento del secondo ἔνδοξον (12, 1152 b 21-22).
178. Cioè non lo sono in assoluto.
179. Confutazione del quarto argomento del primo ἔνδοξον (12, 1152 b 16-18).
180. Cfr. X, 5, 1175 b 1-13.
181. Confutazione del quinto argomento del primo ἔνδοξον (12, 1152 b 18-19).
182. Soluzione del secondo, del terzo e del sesto argomento del primo ἔνδοξον (12, 1152 b 15; 15-16; 19-20).
183. Cfr. *supra*, 1152 b 26-1153 a 7.

nente è incontinente. Perciò il moderato fugge questi piaceri, poiché esistono piaceri propri anche del moderato[184].

1153 b 14. Tuttavia[185] sul fatto che il dolore sia un male e una cosa da fuggirsi si è d'accordo: esso da un lato è un male in assoluto, dall'altro invece tende in qualche modo ad esserci di ostacolo. Il contrario di ciò che è da rifuggirsi, in quanto è qualcosa da rifuggirsi e un male, è un bene[186]. È necessario perció che il piacere sia un bene. Il modo in cui Speusippo risolveva la questione, affermando che l'opposizione è come ciò che è più grande si oppone a ciò che è più piccolo e all'uguale[187], è una soluzione non conseguente, perché egli non potrebbe dire che il piacere sia qualcosa di cattivo[188].

Nulla però[189] impedisce, anche se alcuni piaceri sono cattivi, che qualche piacere sia il massimo bene, come neppure che lo sia anche qualche scienza, pur essendo alcune scienze cattive.

Se di ciascuna disposizione esistono delle attività non impedite, sia che la felicità consista nell'attività di tutte, sia che consista nell'attività di qualcuna di esse qualora non sia impedita, forse è necessario anche che quest'attività sia la più degna di scelta; ma questo è il piacere, cosicché qualche piacere sarà il massimo bene, per quanto si dia il caso che molti piaceri siano cattivi, anche in senso assoluto[190].

Per questo motivo tutti credono che la vita felice sia una vita piacevole e con ragione allacciano il piacere alla felicità: nessuna attività è perfetta quando sia impedita, mentre

184. Cfr. II, 2, 1104 b 5-6 e III, 14, 1119 a 11-20.

185. Per quest'argomentazione cfr. X, 2, 1173 a 5-13.

186. Cfr. *Top.*, IV, 3, 123 b 5.

187. Su questo tipo di opposizione, cfr. *Metaph.*, X, 5, 1055 b 30 segg.

188. Secondo l'esegesi tradizionale (GELLIO, *Noct. Att.*, IX, 5, 4; ANONIMO, p. 452, 31 segg.; PARAFRASTO, p. 159, 23-30) il pensiero di Speusippo è da intendersi in questo senso: poiché il piacere ed il dolore in quanto γενέσεις («processi») sono rispettivamente la dissoluzione e la reintegrazione di uno stato che, essendo οὐσία, si identifica con il bene, essi sono un male.

Per il problema esegetico che il testo comporta, si rinvia a GAUTHIER-JOLIF (II, 2, pp. 800-3).

189. Risposta al terzo ἔνδοξον (12, 1152 b 11-12 e 22-23) ed al primo argomento del secondo (12, 1152 b 21).

190. Primo argomento della risposta.

la felicità rientra tra le cose perfette. Ed è per questo che l'uomo felice ha bisogno dei beni del corpo, di quelli esterni e di quelli che provengono dalla sorte, per non essere ostacolato in quelli. E coloro che affermano che chi è tormentato alla ruota e chi cade in grandi sventure è felice se è buono dicono, volontariamente o involontariamente, una cosa senza senso[191]. Invece alcuni, per il fatto che c'è bisogno anche della fortuna, ritengono che la buona sorte sia la stessa cosa che la felicità[192], mentre non lo è, poiché anch'essa, se eccede, è un impedimento e forse non è più giusto chiamarla buona sorte; infatti il suo limite è in rapporto alla felicità.

E il fatto che tutti gli esseri, sia gli animali che gli uomini, inseguano il piacere è una prova che in qualche modo[193] esso è il massimo bene.

> Non muore del tutto nessuna diceria, che
> molte persone...[194]

Ma poiché né la stessa natura né la stessa disposizione sono le migliori ⟨per tutti⟩, e neppure si ritiene che lo siano, il piacere che tutti perseguono non è lo stesso, tuttavia tutti perseguono il piacere. Forse però non inseguono neanche quello che credono, né quello che direbbero, ma lo stesso, poiché tutti gli esseri hanno per natura qualcosa di divino[195]. Ma i piaceri del corpo si sono presi l'eredità del nome per il fatto che per lo più si approda[196] ad essi e tutti ne prendono parte; dunque per il fatto che sono gli unici noti, si crede che questi siano gli unici.

È chiaro[197] anche che se il piacere, ossia l'attività, non è 1154 a
un bene, non sarà possibile che l'uomo felice viva piacevol-

191. Cfr. I, 3, 1096 a 1-2 e PLATONE, *Gorgia*, 473 c; *Resp.* IX, 580 c.

192. Cfr. I, 9, 1099 b 7-8.

193. Secondo argomento derivato da Eudosso (lo stesso Aristotele ce ne informa in X 2, 1172 b 9 segg.).

194. Cfr. ESIODO, *Le opere e i giorni*, 763 seg.

195. Su questa concezione della divinità si veda PLATONE, *Filebo*, 20 b; cfr. inoltre X, 2, 1172 b 36-1173 a 5 e la celebre analisi di *Metaph.*, XII, 7.

196. Il verbo παραβάλλω è proprio del linguaggio nautico ed è qui usato metaforicamente.

197. Terzo argomento in risposta al terzo ἔνδοξον.

mente: per quale fine infatti avrebbe bisogno del piacere se appunto esso non è un bene? Ma è possibile che viva anche in modo doloroso. Infatti il dolore non è né un male né un bene, se neppure il piacere lo è: di conseguenza, per quale motivo dovrebbe fuggire il dolore? Pertanto la vita dell'uomo virtuoso non sarà più piacevole ⟨di un'altra⟩, se neppure le sue attività lo sono.

Intorno ai piaceri del corpo[198] devono pertanto indagare coloro che affermano che alcuni piaceri sono fortemente desiderabili, come quelli nobili, ma non i piaceri del corpo e quelli che sono oggetto dell'incontinente. Per quale motivo, allora, i dolori contrari sono cattivi? Contrario di un male, infatti, è un bene. Ma forse i piaceri necessari non sono buoni in questo senso, ossia nel senso che ciò che non è un male è un bene[199]? O forse ⟨quei piaceri⟩ sono buoni fino a un certo punto[200]? Infatti di tutte le disposizioni e di tutti i movimenti dei quali non esiste un eccesso del meglio, non esiste neppure un eccesso del piacere; mentre di quelli di cui esiste, esiste anche del piacere. Dei beni del corpo si ha l'eccesso e l'uomo vizioso è tale per il fatto di perseguire l'eccesso, ma non i piaceri necessari: tutti gli uomini godono in qualche modo di vivande, di vini e di piaceri amorosi, ma non tutti nel modo in cui si deve. Le cose stanno al contrario nell'ambito del dolore, poiché ⟨l'uomo cattivo⟩ non ne rifugge[201] l'eccesso, ma lo evita in tutto e per tutto: esso infatti non è contrario all'eccesso ⟨di piacere⟩ se non per colui che quell'eccesso persegue[202].

15. Poiché bisogna non soltanto dire il vero, ma anche mostrare la causa del falso — questo infatti contribuisce al credere ⟨nel vero⟩: quando la causa per la quale ciò che pure non

198. Risposta al secondo ἔνδοξον (12, 1152 b 10 e 20).

199. Prima λύσις. I piaceri del corpo necessari alla vita non sono buoni in assoluto, ma in quanto sono un'assenza di male.

200. Seconda λύσις. I piaceri del corpo sono buoni se non oltrepassano la misura (r. 13 μέχρι του).

201. Soggetto sottinteso del verbo φεύγει (r. 19) è il vizioso (così secondo GAUTHIER-JOLIF, II, 2 p. 806) e non un impersonale τις.

202. In modo alquanto brachilogico Aristotele precisa che il malvagio, riguardo ai dolori, è tale perché rifugge da tutti, anche quelli che consistono nell'assenza dell'eccesso di piacere (cfr. TRICOT, p. 375, n. 3).



Raffigurazione di Aristotele nella *Aristotelis Ethicorum Nicomachiorum Paraphrasis*

(Lugduni Batavorum, 1607).

è vero appare vero sia ragionevole, essa ci fa credere al vero in maggior misura — , di conseguenza bisogna dire il motivo per cui i piaceri del corpo appaiono più degni di scelta[203] ⟨che altri⟩.

Prima di tutto, dunque, perché ⟨il piacere⟩ scaccia il dolore; ed è a causa degli eccessi del dolore che gli uomini perseguono, quasi fosse un rimedio, il piacere eccessivo e, in generale, quello del corpo. Queste «cure» diventano dunque intense e proprio per questo gli uomini le ricercano, per il fatto che hanno tutta l'apparenza di essere il contrario del contrario[204]. È dunque opinione diffusa che il piacere non sia una cosa buona per questi due motivi, come è stato detto[205]: sia perché alcuni piaceri sono azioni proprie di una natura cattiva (o per nascita, come nel caso di una bestia, o per abitudine, come ⟨i piaceri⟩ degli uomini viziosi), sia perché altri sono curativi di ciò che manca, ed è meglio trovarsi nello stato naturale che pervenirvi[206]; ma questi piaceri si hanno 1154 b
quando gli uomini sono in via di reintegrare lo stato di perfezione: dunque sono buoni per accidente.

Inoltre ⟨i piaceri del corpo⟩ sono perseguiti, proprio per la loro intensità, da coloro che non possono godere di altri; e certuni[207] per esempio si procurano da sé la sete[208]. Quando dunque questi piaceri non comportino un danno, non si tratta di cosa da biasimare, ma quando siano dannosi, è un male. Infatti quelle persone non hanno altro di cui godere e ciò che non è né l'una né l'altra cosa[209] per i più è doloroso, a causa della loro natura. L'essere vivente è sempre in affanno, come

203. Quanto Aristotele ha finora dimostrato è che 1) non tutti i piaceri sono condannabili; 2) la convinzione della moltitudine che i piaceri sono cattivi deriva dal considerare i piaceri fisici; 3) la moltitudine si limita a considerare i piaceri fisici perché non ha esperienza di altri (cfr. JOACHIM, p. 239).

204. Cfr. PLATONE, *Resp.*, IX, 585 a; *Filebo*, 42 b-c; 43 e.

205. Cfr. *supra*, 13, 1152 b 26-33.

206. Così SAN TOMMASO (1526, p. 405): *melius est habere aliquem iam perfectum quam fieri* [«è meglio essere già perfetti che diventarlo»].

207. Si è seguita l'indicazione del RICHARDS (*Aristotelica*, p. 29), leggendo τινὲς (in vece di τινὰς accolto dal Bywater), come anche Rackham, Tricot, Gauthier-Jolif.

208. Nel vizioso la sete è prodotta ingerendo cibi salati e, in questo caso, il piacere conseguente è cattivo.

209. Si intenda: né piacevole né doloroso.

testimoniano anche gli studiosi della natura[210], affermando che il vedere e l'ascoltare sono una cosa dolorosa; ma ormai siamo abituati, come essi dicono. In modo simile nella giovinezza, a causa della crescita[211], gli uomini si trovano in una condizione come quella degli ubriachi, e la giovinezza è cosa piacevole. Gli uomini di natura astiosa[212], poi, hanno sempre bisogno di una cura: il loro corpo vive in uno stato di eccitazione a causa del temperamento[213] e sempre essi sono in uno stato di appetito intenso; ma il piacere scaccia il dolore, si tratti sia del piacere ad esso contrario che di un piacere qualunque, purché sia intenso; e per queste ragioni gli uomini diventano incontinenti e cattivi.

I piaceri non accompagnati da dolore non comportano un eccesso e sono quelli procurati dalle cose piacevoli per natura e non per accidente. Intendo per «cose piacevoli per accidente» quelle che agiscono come una cura: poiché l'azione della cura si svolge mentre la parte che resta sana compie una certa attività, per questo motivo si ritiene che sia piacevole[214]; e per «piacevoli per natura» ⟨intendo⟩ quelle cose che producono l'azione di una siffatta natura.

Non esiste nulla che per noi sia sempre piacevole nello stesso modo, perché la nostra natura non è semplice, ma vi si trova anche un'altra componente[215] in base alla quale siamo corruttibili; di conseguenza, se una delle due componenti fa una certa cosa, questa per la natura dell'altra è contro natura, mentre quando esse siano in equilibrio ciò che viene compiuto non si ritiene né doloroso né piacevole[216]; poiché nel

210. Sono i φυσιολόγοι (è questa la lezione generalmente accolta, anziché φυσικοὶ λόγοι).

211. Così traduce il LAMBIN: *propterea quod ea aetate corpus magnitudinem et vires colligit*. Cfr. inoltre *Probl.* XXX, 1, 954 b 39.

212. Sui μελαγχολικοί cfr. *supra*, 8, 1150 b 26.

213. In greco: κρᾶσις. Essa è una specie della μῖξις (cfr. *De gen. et corr.*, I, 10) e consiste nella proporzione tra gli umori del corpo.

214. Cfr. *supra*, 13, 1152 b 33 segg.

215. Si tratta del corpo.

216. Calzante l'esempio fornitoci da SAN TOMMASO (1534, p. 406): *cum homo appropinquat ad contrariam dispositionem, tunc illud quod prius erat delectabile secundum praecedentem dispositionem, neque adhuc videtur triste, quia nondum contraria dispositio totaliter advenit, neque videtur delectabile, quia iam fere alia dispositio recessit* [«quando l'uomo si avvicina alla disposizione contraria, ciò che

caso che la natura di qualche essere sia semplice, la stessa azione sarà sempre per quello piacevole in massimo grado. È per questo che Dio gode sempre di un piacere unico e semplice[217], perché non esiste soltanto attività del movimento, ma anche dell'immobilità[218] ed il piacere si ha piuttosto nella quiete che nel movimento. Ma «il mutamento di tutte le cose è dolce», secondo il poeta[219], a causa di una certa nostra malvagità: come l'uomo cattivo è facile a mutarsi, anche la natura che ha bisogno di mutamento ⟨è cattiva⟩, poiché non è semplice e neppure equa.

Si è dunque trattato della temperanza e dell'intemperanza, del piacere e del dolore, e si è detto quale sia la natura di ciascuno di essi ed in quale senso gli uni siano buoni, gli altri invece cattivi.

Quanto al resto, parleremo anche dell'amicizia.

prima era piacevole in base alla disposizione precedente non sembra ancora spiacevole, perché la disposizione contraria non si è ancora affermata del tutto, né sembra piacevole, perché ormai l'altra disposizione è già quasi scomparsa»].

217. Cfr. *Metaph.*, XII, 7, 1072 b 13 segg.

218. Cfr. *Metaph.*, IX, 6, 1048 b 18-35.

219. EURIPIDE, *Oreste*, 234.

LIBRO OTTAVO

1155 a 1. A queste considerazioni dovrebbe seguire la trattazione dell'amicizia[1], poiché essa è una virtù o, comunque, si accompagna alla virtù, ed inoltre è una cosa estremamente necessaria per vivere. Nessuno infatti sceglierebbe di vivere senza amici, pur possedendo tutti gli altri beni; ed è opinione comune che soprattutto quelli che sono ricchi e che detengono cariche pubbliche e potere abbiano bisogno di amici: qua-

1. Sulla teoria aristotelica dell'amicizia, oltre ai libri VIII e IX dell'*Etica Nicomachea*, che sono interamente dedicati alla trattazione della φιλία, si vedano anche *Eth. Eud.*, VII, 1, 1234 b 18 segg., e *Rhet.*, II, 4, 1380 b 34-1382 a 19 (dove si tratta sia della φιλία che dell'ἔχθρα). Quanto alla concezione dell'amicizia in Aristotele e alla sua evoluzione nell'età classica, si vedano Fr. Dirlmeier, *Philos und Philia im vorhellenistischen Griechentum*, Diss. München, 1931; D. M. Philippe, *La nature de l'amitié selon Aristote*, in «Nova et vetera», XXII (1947), pp. 338-365; A. Voelke, *Le problème d'autrui dans la pensée d'Aristote*, in «Revue de théologie et de philosophie», IV (1954), pp. 262-282; P. Aubenque, *L'amitié chez Aristote*, in *L'homme et son prochain*, Actes du VIII Congrès des societés de philosophie de langue française (Toulouse, 6-9 Sept. 1956), Paris, 1956, pp. 251-254; L. Dudas, *L'amitié antique*, Paris, 1914[2]; M. Landfester, *Das griechische Namen «philos» und seine Ableitungen*, Hildesheim, 1966; J. P. A. Eernstmann, *Oikeios, hétairos, épitèdeios, philos*, Göttingen, 1932; A. W. H. Adkins, *Friendship and Self-Sufficiency in Homer and Aristotle*, in «The Classical Quarterly», XIII (1963), pp. 30-45. Il termine greco φιλία ha un valore semantico più estensivo dell'italiano «amicizia», con il quale l'abbiamo tradotto, ed esprime i sentimenti di affetto, di amore, di benevolenzaa verso gli altri; ossia (per usare una frase del Tricot, p. 380, n. 1) «c'est en somme l'*altruisme*, la *sociabilité*». In connessione con φιλία troviamo l'aggettivo φίλος, che può avere valore sia attivo che passivo ed indica tanto «colui che ama» quanto «colui che è a sua volta amato» (cfr. in proposito la definizione di *Rhet.*, II, 4, 1381 a 1: φίλος ... ἐστὶν ὁ φιλῶν καὶ ἀντιφιλούμενος [«amico... è colui che ama e che è amato a sua volta»]). Infine, nello stesso campo semantico, troviamo il termine φίλησις, che indica piuttosto l'attaccamento ad un oggetto inanimato (v. *infra*, 2, 1155 b 27).

le sarebbe il vantaggio di una tale prosperità, se fosse tolta la possibilità di beneficare, la quale appunto si sviluppa in particolar modo nei confronti degli amici e verso di loro è lodevolissima? O in quale modo quella prosperità potrebbe essere custodita e conservata senza amici?[2] Quanto più è grande, infatti, tanto più è precaria.

Sia nella povertà che nelle altre disgrazie gli uomini credono che gli amici siano l'unico rifugio[3]. L'amicizia, d'altronde, è d'aiuto ai giovani perché non commettano errori; ai vecchi, perché siano curati e per supplire alla mancanza d'azione causata dalla loro debolezza; e a coloro che sono nel pieno vigore dell'età, perché compiano belle azioni: «quando due uomini vanno insieme...»[4]; e infatti essi sono più capaci di pensare e di agire.

Sembra poi che l'amicizia esista per natura in ciò che genera verso ciò che è generato e in ciò che è generato verso ciò che genera, non soltanto negli uomini, ma anche negli uccelli e nella maggior parte degli animali[5]; ed è reciproca negli esseri della stessa specie[6] e soprattutto negli uomini: per questo lodiamo i filantropi. Anche nel corso dei viaggi si potrebbe vedere come ogni uomo sia un essere affine ed amico all'uomo. L'amicizia sembra anche tenere unite le città e i nomoteti paiono darsi maggior pena per essa che per la giustizia: la concordia sembra essere una cosa simile all'amicizia[7] ed è a questa che essi mirano soprattutto e più che possono scacciano la discordia, perché è cosa nemica. Se poi gli uomini sono amici, non c'è affatto bisogno della giustizia, mentre se sono giusti hanno bisogno in più dell'amicizia, e si ritiene che la massima espressione di giustizia abbia la stessa natura dell'amicizia.

L'amicizia non è soltanto una cosa necessaria, ma anche

2. Cfr. in SENOFONTE l'episodio di Cimone (*Mem.*, II, 9).
3. Cfr. *ibid.*, II, 4, 6.
4. La citazione è tratta da *Il.* X, 224 segg.; si tratta di versi famosi che il pubblico era in grado di completare a memoria.
5. Cfr. *De gen. anim.*, III, 2, 753 a 7-16 e SENOFONTE, *Mem.*, II, 3, 4.
6. Cfr. *Rhet.*, I, 11, 1371 b 12.
7. Sul rapporto tra ὁμόνοια («concordia») e φιλία («amicizia»), cfr. IX, 6.

bella: noi lodiamo coloro che amano gli amici[8] ed è opinione comune che l'avere molti amici sia una cosa bella; inoltre si crede che siano gli stessi uomini ad essere virtuosi e amici[9].

2. Sull'amicizia si discute non poco[10]. Gli uni ritengono che essa sia una sorta di somiglianza e che coloro che sono simili siano amici, donde i detti: «il simile va verso il suo simile»[11], «la cornacchia va dalla cornacchia»[12], e così via. Altri, al contrario, affermano che tutti quelli che si assomigliano sono fra di loro come vasai[13]. Intorno a questo argomento alcuni ricercano una spiegazione più elevata[14] e più fisica[15]: Euripide dicendo che «la terra inaridita ama la pioggia ed il maestoso cielo gonfio di pioggia ama cadere sulla terra»[16], ed Eraclito affermando che «ciò che è contrario è utile», «dalle cose diverse nasce una bellissima armonia» e «tutto nasce secondo contesa»[17]. All'opposto di questi si esprimono altri ancora e, in particolare, Empedocle: «il simile tende al simile»[18].

Si lascino dunque da parte le questioni fisiche (poiché non sono inerenti alla presente ricerca)[19]; esaminiamo invece tutte quelle che sono relative all'uomo e che concernono i costumi e le passioni: per esempio, se l'amicizia sorga in tutti gli uomini oppure se non sia possibile che gli uomini malvagi

8. Cfr. *Rhet.*, II, 4, 1381 b 26-27.

9. Cfr. PLATONE, *Liside*, 214 e.

10. È PLATONE (*Liside*, 214 a segg.) che costituisce la fonte di tutta l'esposizione aristotelica in merito alle più importanti opinioni presocratiche sull'amicizia. Cfr. anche *Eth. Eud.*, VII, 1, 1235 a 4-29; *Rhet.*, I, 11, 1371 b 12-17.

11. Cfr. OMERO, *Od.*, XVII, 218. Il verso è citato per intero in PLATONE, *Liside*, 214 a.

12. La fonte di questo verso è sconosciuta; cfr. *Eth. Eud.*, VII, 1, 1235 a 8; *Magna Mor.*, II, 11, 1208 b 9; *Rhet.*, I, 11, 1371 b 15.

13. Allusione ad ESIODO, *Le opere e i giorni* 25-26; cfr. anche *Pol.*, V, 10, 1312 b 5; *Eth. Eud.*, VII, 1, 1235 a 18; *Rhet.*, II, 4, 1381 b 16; 10, 1388 a 16.

14. Sul significato di ἀνώτερον (r. 2) cfr. BONITZ, *Ind. arist.*, 68 b 50 e 379 b 39: *in serie notionum* ἄνω *dicuntur quae magis sunt universales* [«nella sequenza dei concetti "ἄνω" si dicono quelli che sono in maggior grado universali»].

15. Per φυσικώτερον cfr. II, 7, 1107 a 30.

16. Sono i versi 7-10 del fr. 898 Nauck, derivanti da una tragedia perduta.

17. Cfr. 8 DIELS. Per gli ultimi due di questi versi, cfr. *Eth. Eud.*, VII, 1, 1235 a 28-29.

18. Cfr., per esempio, fr. B. 90 Diels.

19. La stessa affermazione si trova in *Eth. Eud.*, VII, 1, 1235 a 29-1235 b 12.

siano amici[20]; e se dell'amicizia esista una sola specie o ne esistano di più. Coloro[21] che infatti credono che ve ne sia una sola, per la ragione che essa ammette il più e il meno, hanno riposto fiducia in una prova non sufficiente, poiché il più e il meno lo ammettono anche cose diverse per la specie[22]. Ma di questo si è parlato in precedenza[23].

Forse si potrebbe far chiarezza su quegli argomenti, se si venisse a conoscere ciò che è oggetto d'amicizia[24]. È opinione comune, infatti, che non si abbia amicizia per ogni cosa, bensì per ciò che può essere oggetto d'amicizia, e che questo sia una cosa buona, piacevole o utile[25]; e si riconoscerà che è utile[26] ciò grazie a cui deriva un bene o un piacere, cosicché saranno oggetto d'amicizia, come fini, il bene e il piacevole. Ma allora gli uomini sono amici del bene o di ciò che è bene per loro stessi[27]? Talvolta infatti queste due cose sono discordanti. Parimenti anche riguardo a ciò che è piacevole. Si ritiene comunemente che ciascuno ami ciò che è bene per lui stesso e che oggetto d'amicizia in assoluto sia il bene, ma che per ciascuno sia ciò che è bene per lui; e ciascuno è amico non di ciò che è bene per lui, ma di ciò che tale appare. Ma questo non avrà nessuna importanza: l'oggetto dell'amicizia sarà quello che appare.

Essendo tre i motivi per cui gli uomini sono amici[28], l'affetto per le cose inanimate non si dice «amicizia»[29], poiché non esiste scambio d'affetto né volontà di bene per quella

20. Cfr. SENOFONTE, *Mem.*, II, 6; PLATONE, *Liside*, 214 c-e.
21. Si tratta forse degli Accademici.
22. Relativamente al problema sollevato da quest'affermazione, si vedano GAUTHIER-JOLIF, II, 2, pp. 668 segg.
23. Alcuni studiosi (Grant, Ramsauer, Susemihl, Stewart) ritengono che la frase sia una glossa, poiché tale questione non è stata mai trattata.
24. In greco: τὸ φιλητόν, aggettivo verbale di φιλέω, in rapporto con φίλος («amico») e con φιλία («amicizia«). Per la definizione della φιλία Aristotele parte dal concetto di φιλητόν, con un procedimento identico a quello usato per definire la προαίρεσις («scelta») (a partire dal προαιρετόν) e la βούλευσις («deliberazione») (a partire dal βουλευτόν); cfr. *Top.*, I, 15, 106 b 28-107 a 3 e PLATONE, *Liside*, 218 b segg.
25. Cfr. II, 2, 1104 b 30.
26. Sull'utile, cfr. I, 4, 1097 a 7.
27. Cfr. *Eth. Eud.*, VII, 2, 1235 b 13-1236 a 6.
28. Si tratta del bello, del bene e dell'utile; cfr. *Eth. Eud.*, VII, 2, 1236 a 7-15.
29. Distinzione tra φίλησις («affetto») e φιλία («amicizia»).

cosa (sarebbe senza dubbio ridicolo volere il bene per il vino, ma semmai l'uomo vuole che si conservi per poterlo avere); per l'amico, invece, si dice che bisogna volere ciò che è bene per lui. Si chiamano benevoli coloro che vogliono i beni in questo modo, nel caso in cui non sorga la stessa volontà anche da parte di quello ⟨che li riceve⟩: è amicizia la benevolenza[30] in coloro che si contraccambiano. O forse bisogna aggiungere «se non resta nascosta»? Molti infatti sono benevoli verso coloro che non hanno mai visto, ma che essi ritengono essere
1156 a onesti oppure utili, e qualcuno di quelli potrebbe anche provare verso l'altra parte lo stesso sentimento. Costoro dunque appaiono essere benevoli fra di loro; ma come si potrebbe dirli amici, dato che resta loro ignoto quale sia il sentimento personale dell'altro? Occorre dunque che siano benevoli gli uni con gli altri e vogliano ciò che è bene senza ignorarlo[31], per uno dei motivi che abbiamo esposto.

3. Quei motivi differiscono fra di loro nella specie: pertanto anche gli affetti e le amicizie[32]. Tre sono dunque le specie dell'amicizia, uguali per numero alle cose che possono essere oggetto d'amicizia, poiché per ciascuna specie esiste uno scambio di affetto che non rimane nascosto, e coloro che sono amici reciprocamente vogliono ciò che è buono per l'uno e per l'altro in base alla specie d'amicizia secondo la quale sono amici[33]. Gli uomini che sono amici fra di loro a causa dell'utile, dunque, non lo sono in sé, ma in quanto deriva loro reciprocamente qualche bene[34]. E ugualmente anche per il piacere: essi vogliono bene alle persone facete, non per il fatto che hanno tale caratteristica, ma perché sono piacevoli per loro stessi[35]. Coloro che pertanto sono amici a causa dell'uti-

30. Sull'εὔνοια si veda IX, 5, 1166 b 30-1167 a 21.
31. Per questa definizione dell'amicizia, cfr. anche *Rhet.*, II, 4, 1380 b 35.
32. Cfr. il passo parallelo di *Eth. Eud.*, VII, 2, 1236 a 16-1236 b 26.
33. Cfr. *supra*, 2, 1155 b 34.
34. L'ἀγαθόν è qui da intendersi (secondo l'indicazione di TRICOT, p. 388, n. 4) non nel senso di ciò che è moralmente bello (τὸ καλόν), bensì vantaggioso (cfr. *infra*, 1156 a 19 e 30).
35. Da sottolineare, nelle rr. 13-15, l'uso di tre diversi verbi (φιλέω, ἀγαπάω e στέργω) che esprimono, come osserva OLLÉ-LAPRUNE (p. 143), le varie forme

le, amano a causa di ciò che è bene per loro e quelli che lo fanno per il piacere, a causa di ciò che per loro stessi è piacevole, e non in quanto è la persona oggetto d'amicizia[36], ma in quanto si tratta di una persona utile o piacevole. Queste amicizie pertanto sono per accidente, poiché colui che è oggetto d'amicizia non lo è in quanto è quello che è, ma in quanto gli uni procurano qualche bene, gli altri qualche piacere. Tali amicizie sono dunque facili a sciogliersi, poiché le parti in causa non permangono uguali: qualora non siano più piacevoli o utili, essi cessano di essere amici. L'utile poi non perdura, ma ora è una cosa, ora un'altra. Venuto meno dunque il motivo per cui erano amici, si scioglie anche l'amicizia, dato che essa esisteva in vista di quei fini.

È opinione comune che l'amicizia di questo genere sorga in special modo tra i vecchi[37] (infatti gli uomini di quest'età non perseguono ciò che è piacevole, ma ciò che è utile) e tra tutti quelli che, essendo nella pienezza degli anni o giovani, perseguono il loro interesse. Gli amici di tal genere non vivono affatto insieme tra loro, poiché talvolta non sono neppure piacevoli ⟨gli uni agli altri⟩; né hanno pertanto bisogno in più di una tale intimità, qualora non siano utili; infatti essi sono piacevoli nella misura in cui sperano qualche bene. Nell'ambito di queste amicizie gli uomini collocano anche quella verso gli ospiti[38].

Invece si ritiene comunemente che l'amicizia dei giovani sia causata dal piacere[39], perché essi vivono secondo passione e soprattutto perseguono ciò che è piacevole per loro stessi e che è presente al momento; ma col mutare dell'età, diverse diventano anche le cose piacevoli. Perciò i giovani divengono amici rapidamente e con rapidità smettono di esserlo: la loro

d'amore realizzantisi nelle diverse forme d'amicizia. Mentre φιλέω significa «amare» in modo complessivo, i verbi ἀγαπάω e στέργω si avvicinano al latino *diligere* ed esprimono una sorta di predilezione, con una sfumatura di rispetto e di ammirazione verso l'oggetto amato il primo, di tenerezza, il secondo.

36. Si è seguita la lezione corrente ὁ φιλούμενός ἐστι (su tale questione, cfr. BURNET, 367).

37. Sul loro egoismo, cfr. *Rhet.*, II, 13, 1389 b 36.

38. Cfr. VIII, 14, 1161 b 15; IX, 10, 1170 b 21-22; IV, 5, 1123 a 1-4.

39. Cfr. *Rhet.*, II, 12, 1389 a 3-9.

1156 b amicizia muta insieme a ciò che è piacevole e rapido è il mutamento del piacere giovanile. I giovani poi sono anche proclivi all'amore, poiché gran parte dell'amicizia amorosa va dietro alla passione ed è causata dal piacere; perciò i giovani amano e in fretta smettono, cambiando più volte nell'arco della stessa giornata. Questi vogliono trascorrere le loro giornate e la loro vita insieme: in questo modo nasce per loro ciò che è conforme all'amicizia[40].

4. Perfetta è l'amicizia di coloro che sono buoni e simili nella virtù[41], perché essi vogliono nello stesso modo il bene l'uno per l'altro in quanto sono buoni, e lo sono di per sé. Ma soprattutto sono amici coloro che vogliono ciò che per gli amici è bene proprio in vista di quelli: si comportano così per se stessi e non per accidente; la loro amicizia perdura dunque finché siano buoni e la virtù è cosa stabile. Ciascuno è buono sia in assoluto che in rapporto all'amico, poiché i buoni sono sia buoni in assoluto sia utili gli uni agli altri. E similmente sono anche piacevoli: i buoni sono piacevoli sia in assoluto che gli uni per gli altri[42], poiché per ciascuno sono conformi al piacere le azioni che gli sono proprie e quelle di tal genere, e le azioni dei buoni sono identiche o simili[43]. L'amicizia di tal genere[44] è ragionevolmente duratura perché in essa sono riunite tutte le caratteristiche che gli amici devono avere. Ogni amicizia infatti è causata dal bene o dal piacere, intesi o in assoluto o in rapporto a colui che è amico e in base a qualche somiglianza; a questa spettano tutte le qualità menzionate, secondo la natura delle persone[45]: in questa amicizia gli amici sono simili[46] anche nel resto, e ciò che è buono in asso-

40. Così SAN TOMMASO (1573, p. 418): *isto enim modo disponitur in eis amicitia* [«in codesto modo, infatti, si predispone in essi l'amicizia»].

41. Cfr. *Eth. Eud.*, VII, 2, 1236 b 27-1237 a 9.

42. Cioè sia ἁπλῶς sia τῷ φίλῳ. Come osserva TRICOT (p. 390, n. 4), l'amicizia τελεία («perfetta») deve possedere tutte le qualità desiderabili, compresa la piacevolezza reciproca. Sulla nozione di τέλειον, cfr. *Metaph.*, V, 16, 1021 b 12-1022 a 3.

43. S'intende, a quelle degli altri buoni.

44. Cfr. il passo parallelo di *Eth. Eud.*, VII, 2, 1237 a 10-1237 b 7.

45. E non, quindi, κατὰ συμβεβηκός («per accidente»).

46. Il testo è incerto (Bywater lo segnala con una *crux*); si è letto, con Tricot e Gauthier-Jolif, tra gli altri: ταύτῃ γὰρ ὅμοιοι.

luto è anche piacevole in assoluto, e soprattutto queste cose[47] sono oggetto dell'amicizia; è soprattutto in esse, dunque, che si hanno l'essere amici e l'amicizia, e nella forma migliore.

È normale che tali amicizie siano rare, perché sono pochi gli uomini siffatti. Inoltre ⟨l'amicizia⟩ ha bisogno di tempo e di consuetudine: secondo il proverbio non è possibile conoscersi reciprocamente prima di avere «consumato insieme il sale»[48] di cui esso parla; né accogliere qualcuno nella propria amicizia e neppure essere davvero amici, prima che ciascuno dei due appaia un possibile oggetto d'amicizia all'altro e sia stato reputato degno di fiducia. Coloro che instaurano reciprocamente rapporti amichevoli con rapidità, hanno la volontà di essere amici, ma non lo sono, a meno che non siano anche degni di amicizia e lo sappiano; la volontà di amicizia infatti sorge rapida, ma non l'amicizia.

5. Quest'amicizia è dunque perfetta sia dal punto di vista del tempo[49] che per il resto[50], e sotto ogni aspetto per ciascuno dei due amici si hanno da parte dell'altro gli stessi vantaggi o vantaggi simili: il che appunto agli amici deve accadere.

L'amicizia fondata su ciò che è piacevole ha un aspetto simile a questa, perché i buoni sono piacevoli gli uni agli altri. Ugualmente anche per quella fondata sull'utile: i buoni sono utili l'uno all'altro. È soprattutto in questi ultimi due casi che le amicizie durano, quando ad una parte derivi dall'altra, e viceversa, lo stesso vantaggio, come il piacere, e non soltanto in questo modo, ma quando ⟨tale piacere⟩ abbia anche la stessa origine[51], come tra le persone facete e non come nel rapporto tra amante ed amato. Infatti questi ultimi non godono delle stesse cose, ma l'uno gode della vista dell'altro e quello di essere oggetto di attenzioni da parte dell'amante;

47. Il buono ed il piacevole in assoluto.
48. Cfr. *Eth. Eud.*, VII, 2, 1238 a 2, dove si parla del «medimno di sale».
49. Cioè in ragione della sua durata.
50. Cfr. *supra*, 4, 1156 b 24-25.
51. Si ha non soltanto reciprocità di piacere, ma dello stesso piacere (così BURNET, p. 364).

ma venendo meno la giovinezza, talvolta viene meno anche l'amicizia[52] (poiché per l'amante la vista dell'amato non è più piacevole, mentre all'amato non si dedicano più le proprie attenzioni); molti invece, essendo simili nel carattere, persistono qualora in conseguenza della consuetudine amino i loro caratteri. Coloro che nelle relazioni amorose contraccambiano non ciò che è piacevole, ma ciò che è utile, sono meno amici e meno perdurano ⟨nell'amicizia⟩[53]. Quelli che sono amici a causa dell'utile, poi, si allontanano con il venire meno del vantaggio, poiché non erano amici l'uno dell'altro, ma del profitto[54].

È possibile[55], dunque, che a causa del piacere e dell'utile siano amici l'uno con l'altro uomini malvagi e uomini onesti con uomini malvagi, e chi non è né buono né malvagio con chiunque; ma è chiaro che soltanto i buoni possono esserlo per ciò che sono loro stessi[56]: i malvagi non provano piacere di sé, a meno che non ci sia qualche vantaggio.

E soltanto l'amicizia dei buoni non può essere oggetto di maldicenza, perché è difficile credere a qualcuno riguardo alla persona che è stata da noi stessi messa alla prova per molto tempo; ed in queste persone si hanno la fiducia, l'incapacità di compiere mai ingiustizia e quante altre cose sono reputate degne nella vera amicizia. Nelle altre forme di amicizia, invece, nulla impedisce che si abbiano tali aspetti.

Poiché gli uomini chiamano amici sia coloro che lo sono a causa dell'utile, come succede per le città (è opinione comune infatti che le alleanze tra città nascano in vista dell'interesse), sia coloro il cui affetto reciproco è fondato sul piacere, come nel caso dei bambini, forse anche noi dobbiamo dire che sono amici quelli che sono in tali rapporti, ma che le specie di amicizia sono molte e che, in primo luogo e in senso proprio, è

52. Cfr. PLATONE, *Simposio*, 183 e.
53. Si veda *infra*, 8, 1158 b 3.
54. Cinque sono dunque i modi dell'amicizia distinti da Aristotele a seconda dell'oggetto della reciprocità: 1) scambio di virtù con virtù; 2) scambio dello stesso piacere; 3) scambio di piacere diversi; 4) scambio del piacere con l'utile; 5) scambio dell'utile con l'utile.
55. Cfr. *Eth. Eud.*, VII, 2, 1237 b 8-1238 a 10.
56. Cfr. *supra*, 4, 1156 b 27.

amicizia quella degli uomini buoni in quanto buoni, mentre le altre lo sono secondo somiglianza: si è amici nella misura in cui vi è qualcosa di buono e di simile[57], poiché ciò che è piacevole è un bene per gli amanti del piacere. Ma queste[58] non combaciano affatto, né gli stessi uomini diventano amici sia a causa dell'utile che del piacere, poiché le cose secondo accidente non sono affatto unite[59].

6. Essendo stata l'amicizia suddivisa in queste specie, gli 1157 b
uomini malvagi saranno dunque amici a causa del piacere o dell'utile, in questo essendo simili, mentre gli uomini buoni saranno amici per ciò che sono essi stessi, cioè in quanto sono buoni. Questi ultimi sono dunque amici in assoluto, i primi invece per accidente e per il fatto che assomigliano a quelli.

Come nell'ambito delle virtù alcuni vengono detti buoni secondo una disposizione, altri invece secondo un'attività[60], così anche per l'amicizia: coloro che vivono insieme si dilettano gli uni degli altri e si procurano del bene, mentre quelli che dormono o sono in luoghi separati non sono amici in atto, ma si trovano nella condizione di esserlo, poiché le distanze non dissolvono l'amicizia[61] in assoluto, bensì la sua attività. Qualora però l'assenza diventi duratura, è opinione comune che essa produca una dimenticanza dell'amicizia; donde il detto: «molte amicizie pertanto dissolse la mancanza di dialogo»[62].

È evidente che né i vecchi né le persone burbere sono inclini all'amicizia, poiché in essi la componente di piacere è poca e nessuno è capace di trascorrere le giornate con chi è tetro né con chi non è piacevole: è evidente che la natura rifugge in particolar modo ciò che è molesto, mentre tende a ciò che è piacevole.

57. A ciò che si trova nella vera amicizia.
58. Le ultime due forme di amicizia.
59. Cfr. *Metaph.*, VI, 2, 1027 a 11.
60. Cfr. I, 9, 1098 b 29-1099 a 7; VII, 13, 1152 b 33. Tornano, ancora una volta, i concetti di ἕξις («disposizione») e di ἐνέργεια («attività»).
61. Per lo stesso motivo cfr. EURIPIDE, *Ippolito*, 1000-1001.
62. Il proverbio è di origine sconosciuta. Da sottolineare la rarità del termine ἀπροσηγορία (cfr. BURNET, p. 368), reso da LAMBIN con *neglectum alloquium*.

Coloro che si accolgono reciprocamente in amicizia[63], senza però vivere insieme, sono più simili a persone benevole[64] che a degli amici. Nulla è infatti così peculiare degli amici quanto il vivere insieme (infatti coloro che sono nel bisogno bramano un aiuto, ma anche coloro che sono felici desiderano trascorrere insieme le giornate, poiché a questi ultimi lo starsene solitari non si addice per niente); ma non è possibile vivere insieme gli uni con gli altri se non si è persone piacevoli e che si dilettano delle stesse cose; caratteristica che comunemente si ritiene essere posseduta dall'amicizia tra compagni[65].

7. L'amicizia, dunque, è soprattutto quella tra virtuosi[66], come più volte è stato detto[67]: è opinione comune che ciò che è buono e piacevole possa essere oggetto d'amicizia e di scelta, ma per ciascun uomo lo è ciò che è tale per lui stesso; e l'uomo virtuoso è ⟨tale⟩ per l'uomo virtuoso a causa di entrambi questi motivi[68]. (L'affetto assomiglia ad una passione, mentre l'amicizia, ad una disposizione: l'affetto si rivolge tuttavia anche alle cose inanimate, mentre ⟨gli uomini⟩ contraccambiano l'amicizia accompagnando questo atto a una scelta, e la scelta deriva da una disposizione). E gli uomini virtuosi vogliono ciò che è buono per le persone amate in vista di quelle, non secondo una passione, ma secondo una disposizione[69]. E amando l'amico essi amano ciò che è buono per

63. Così si è tradotto il participio οἱ ἀποδεχόμενοι attribuendo al verbo ἀποδέχεσθαι il significato: *in amicitiam accipere* [«accogliere in amicizia»] (Bonitz, *Ind. arist.*, 80, 5).

64. Sull'εὔνοια («benevolenza»), cfr. IX, 5, 1166 b 30-1167 a 21.

65. Secondo *Rhet.*, II, 4, 1381 b 34, l'ἑταιρεία è una specie dell'amicizia. Sull'aspetto sociale dell'etería al tempo di Aristotele, cfr. Rackham p. 130, n. 1.

66. Cfr. *Eth. Eud.*, VII, 2, 1238 a 11-29.

67. Cfr. *supra*, 4, 1156 b 7, 23; 5, 1157 a 30; ecc.

68. *Quia* — commenta San Tommaso (1601, p. 425) — *uterque est bonus et delectabilis simpliciter, et uterque est bonus et delectabilis alteri* [«Perché sia l'uno che l'altro sono buoni e piacevoli in assoluto, e sia l'uno che l'altro sono buoni e piacevoli reciprocamente»].

69. Per quanto concerne la distinzione tra φίλησις e φιλία, cfr. *supra*, 1, 1155 a 1 e soprattutto 2, 1155 b 27 segg. È significativo che la φιλία venga contrapposta alla φίλησις («affetto») e quindi al πάθος («passione») e ne sia così sottolineato il carattere razionalmente intenzionale (è infatti la προαίρεσις che distingue la ἕξις dal πάθος; cfr. in proposito II, 4, 1106 a 3). Seguendo il testo del Bywater si è lasciata invariata la posizione delle rr. 28-31, che Rassow, seguito da Rackham e Gauthier-

loro stessi, poiché l'uomo virtuoso, divenendo un amico, diviene un bene per colui al quale è amico. Ciascuno dei due, poi, ama ciò che è buono per lui stesso e contraccambia una quantità uguale in volontà e in piacere: si dice che «l'amicizia è un'uguaglianza»[70] ed è in modo particolare l'amicizia dei buoni che possiede queste caratteristiche. 1158 a

Tra coloro che sono burberi e tra i vecchi[71] l'amicizia si sviluppa meno, quanto più essi sono scontrosi e meno si dilettano del frequentarsi: è opinione comune che queste caratteristiche siano particolarmente proprie dell'amicizia ed atte a produrla. Perciò diventano rapidamente amici i giovani, ma non i vecchi: coloro dai quali non deriva un diletto non diventano amici; similmente neppure gli uomini burberi. Ma gli uomini di tal genere sono benevoli gli uni con gli altri, poiché vogliono ciò che è buono ⟨per l'altro⟩ e si soccorrono per le necessità; tuttavia non sono per niente amici, perché non trascorrono insieme il loro tempo, né gioiscono gli uni degli altri: cose che, appunto, si ritiene comunemente che siano proprie dell'amicizia.

Nell'amicizia perfetta non è possibile essere amici di molti, come non lo è neppure essere innamorati di molte persone contemporaneamente (infatti l'amore somiglia ad un eccesso[72], ed uno stato di tal genere nasce per natura verso una sola persona); e non è facile che molti nello stesso tempo piacciano del tutto alla stessa persona e forse che neppure siano buoni. Bisogna anche conseguire esperienza ⟨dell'amico⟩ ed entrare in familiarità, cosa che è difficilissima. Ma grazie all'utile ed a ciò che è piacevole è possibile riuscire graditi a molti, poiché molte sono le persone di tal genere, e in poco tempo se ne derivano i servigi.

Jolif, traspone dopo καθ' ἕξιν, r. 32. Secondo la proposta del Susemihl si è però posto tra parentesi il passo in questione, data la sua estraneità al filo del discorso (così anche TRICOT, p. 397, n. 2).

70. Si tratta di un proverbio che DIOGENE LAERZIO (VIII, 1, 8) fa risalire a Pitagora (si vedano al riguardo GAUTHIER-JOLIF, II 2, p. 682).

71. Cfr. *Eth. Eud.*, VII, 2, 1238 a 30-1238 b 14.

72. Soggetto di ἔοικεν deve considerarsi il verbo ἐρᾶν («amare») (sulla base di IX, 10, 1171 a 11-12). Così intendono, tra gli altri, anche Ross, Rackham, Gauthier-Jolif, Tricot.

Di queste due forme di amicizia, quella dovuta al piacere assomiglia di più all'amicizia ⟨vera⟩, ogni volta che da entrambi[73] provengano le stesse soddisfazioni ed entrambi provino diletto l'uno dell'altro o degli stessi piaceri; tali sono le amicizie dei giovani, poiché in queste la generosità ha più spazio. L'amicizia dovuta all'utile, invece, è propria dei mercanti[74]. E le persone beate[75] non hanno affatto bisogno di amici utili, bensì di quelli piacevoli, perché vogliono vivere insieme con qualcuno e per un po' di tempo sopportano ciò che è molesto, ma nessuno potrebbe resistervi in continuazione, neppure trattandosi del bene in sé[76], se gli fosse cosa molesta; per questo motivo ricercano amici che siano piacevoli. Ma bisogna senza dubbio che essi ricerchino amici che, essendo tali, siano anche buoni[77], e che inoltre lo siano per sé: in questo modo possiederanno tutte le qualità che gli amici devono possedere.

Gli uomini di ceto elevato hanno evidentemente rapporti con due tipi distinti di amici: alcuni sono loro utili, ed altri piacevoli, ma gli uni e gli altri non si identificano affatto con le stesse persone: essi infatti non ricercano né persone piacevoli accompagnate da virtù, né persone utili in vista di ciò che è bello, ma da un lato persone facete, quando mirano a ciò che è piacevole, dall'altro persone capaci di eseguire ciò che viene loro ordinato; e tutte queste caratteristiche non si hanno affatto nello stesso individuo. Si è detto[78] dunque che l'uomo virtuoso è contemporaneamente piacevole ed utile; ma una persona di tal genere non diventa amica di chi è ⟨socialmente⟩ superiore, a meno che l'altro non sia superiore anche nella virtù; altrimenti, in quanto risulta inferiore, non

73. Cfr. *supra*, 5, 1157 a 4-6.
74. Per la stessa contrapposizione, cfr. *infra*, 15, 1162 b 25-27.
75. Così anche *supra*, 6, 1157 b 20.
76. È una probabile ed ironica (cfr. GAUTHIER-JOLIF, II, 2, p. 683) allusione all'Accademia.
77. Il passo è difficile per la forte brachilogia e sarebbe necessario sottintendere τοὺς φίλους ζητεῖν («ricercare gli amici») nella frase δεῖ δ'ἴσως καὶ ἀγαθοὺς τοιούτους ὄντας. L'esegesi resta comunque complessa; si vedano per tutta la questione GAUTHIER-JOLIF, II, 2, p. 683 seg.
78. Cfr. *supra*, 4, 1156 b 13-15; 5, 1157 a 1-3.

realizza un'uguaglianza proporzionale[79]. Ma le persone siffatte abitualmente non hanno affatto tale caratteristica.

8. Quelle di cui abbiamo parlato, dunque, sono le amicizie 1158 b
in uguaglianza[80], perché da entrambe le parti derivano gli stessi vantaggi ed esse vogliono reciprocamente gli stessi beni, oppure scambiano un bene con un altro, come il piacere con l'utilità. E si è anche detto[81] che queste amicizie sono di un livello inferiore ed hanno una minore durata. Ma si ritiene che siano o non siano amicizie per via della somiglianza o della dissimiglianza rispetto alla stessa cosa: per la loro somiglianza con l'amicizia secondo virtù esse sono evidentemente amicizie (infatti l'una possiede il piacevole, mentre l'altra, l'utile e queste caratteristiche appartengono anche a quel tipo di amicizia)[82]; ma per il fatto che l'amicizia secondo virtù è al riparo dalle calunnie e stabile, mentre queste rapidamente cambiano e differiscono ⟨da essa⟩ in molti aspetti, non sembrano essere amicizie, a causa della dissimiglianza da quella.

Un'altra specie di amicizia è quella in base alla superiorità, come l'amicizia del padre verso il figlio e, in generale, quella del più anziano verso il più giovane, del marito verso la moglie e di chi comanda verso chi è comandato. Queste forme di amicizia differiscono anche fra loro, poiché l'amicizia dei genitori verso i figli non è la stessa di chi comanda verso chi è comandato, ma neppure quella del padre verso il figlio e del figlio verso il padre, né quella del marito verso la moglie e della moglie verso il marito. Infatti sono diverse la virtù e l'attività di ciascuna di queste parti e diversi sono anche i motivi per cui sono amici; diversi sono pertanto il loro affetto e le loro amicizie. Dunque non derivano a ciascuno da

79. La frase οὐκ ἰσάζει ἀνάλογον ὑπερεχόμενος (r. 35) ha dato luogo a diverse interpretazioni. Nella traduzione si è seguita quella di TRICOT (p. 400, n. 1).

80. Cfr. *Eth. Eud.*, VII, 3, 1238 b 15-39. Come osserva TRICOT (p. 400, n. 2), l'amicizia ἐν ἰσότητι («in uguaglianza») assomiglia nella concezione aristotelica alla giustizia correttiva, mentre l'amicizia ἐν ἀνισότητι («nella disuguaglianza»), alla giustizia distributiva, fondata su un criterio proporzionale.

81. Cfr. *supra*, 3, 1156 a 16-24; 5, 1157 a 20-33.

82. Cfr. *supra*, 4, 1156 b 13-15; 5, 1157 a 1-3; 7, 1158 a 33.

parte dell'altro gli stessi vantaggi, né bisogna che uno li ricerchi[83]; quando i figli diano ai genitori ciò che ai genitori spetta e i genitori ai figli[84] ciò che spetta alle proprie creature, l'amicizia fra individui di tal genere sarà stabile ed equa. Bisogna dunque che in tutte le amicizie che sono secondo superiorità l'affetto sia proporzionale; per esempio, colui che è migliore deve ricevere amicizia più di quanto ne offra e così colui che è più utile e nello stesso modo ciascuno degli altri casi. Quando infatti l'affetto si sviluppa secondo il merito, allora in un certo senso si produce un'uguaglianza[85], ciò che appunto si ritiene comunemente essere proprio dell'amicizia.

9. Non è evidentemente nello stesso modo che si ha l'uguale in ciò che è giusto e nell'amicizia. Infatti in ciò che è giusto uguale in un primo senso è l'uguale secondo il merito[86] e in un secondo senso quello secondo quantità; invece nell'amicizia l'uguale nel primo senso è quello secondo quantità e nel secondo quello in base al merito[87]. Ciò è chiaro qualora sorga una disparità considerevole di virtù, di vizio, di prosperità o di qualche altra cosa: gli uomini non sono più amici, ma neppure pretendono di esserlo. Questo è della massima evidenza nel caso degli dei[88], poiché essi sono superiori di gran lunga in tutti i beni. Ma è chiaro anche con i re: coloro che sono infe-

83. Cfr. *Eth. Eud.*, VII 4, 1239 a 1-21.

84. Bywater nella sua edizione espunge υἱέσιν, che però è la lezione della maggior parte dei codici.

85. Cfr. SAN TOMMASO (1630, p. 432): *cum enim uterque amatur secundum dignitatem, tunc fiet quaedam aequalitas, scilicet proportionis, quae videtur ad amicitiam pertinere* [«nel momento in cui entrambi si amano secondo il merito, si realizzerà una certa uguaglianza, proporzionale ovviamente, che sembra essere pertinente all'amicizia»].

86. L'uguale πρώτως («in un primo senso») consiste nell'uguaglianza che si realizza nella giustizia distributiva (cfr. V, 6, 1131 a 15 segg.) e che è proporzionale al merito (κατ' ἀξίαν) di ciascuna delle due parti; solo nel caso in cui (δευτέρως: «in un secondo senso») tale merito si equivalga, si ha un'uguaglianza anche quantitativa. Quest'ultima è però soltanto una determinazione secondaria e accidentale (cfr. TRICOT, p. 402, n. 2).

87. Sulla somiglianza dell'amicizia tra disuguali con la giustizia distributiva, cfr. *supra*, 8, 1158 b 1, nota. Cfr. inoltre l'osservazione di SAN TOMMASO (1631, p. 432), che definisce l'uguaglianza *principium* nell'amicizia ed *ultimum* nella giustizia.

88. Nella tradizione religioso-mitologica greca l'amicizia tra uomini e dèi, a partire da Omero, è un fatto ricorrente.

riori di molto non ritengono giusto essere loro amici, e neppure quelli che non valgono nulla ritengono giusto esserlo degli uomini migliori o più sapienti. In tali situazioni non esiste dunque una determinazione esatta del punto fino a cui gli uomini siano amici: anche se vengono a mancare molti dei motivi ⟨su cui posa⟩, l'amicizia permane ancora, ma se uno ⟨dei due amici⟩ è lontano di molto, come lo è Dio, essa finisce. Donde sorge anche il problema se gli amici non vogliano per i loro amici i beni più grandi, come l'essere dei: ⟨in tal caso⟩ essi non saranno più amici per loro e pertanto non saranno neppure dei beni, poiché gli amici sono dei beni. Se dunque si è affermato a buon diritto che l'amico vuole i beni per l'amico in vista di quello[89], bisognerà che questi rimanga quale sia; vorrà pertanto i beni più grandi per uno che sia un uomo. Ma forse non tutti, poiché è soprattutto per se stesso che ciascuno vuole i beni[90]. 1159 a

È opinione comune che a causa dell'ambizione la moltitudine voglia essere oggetto d'amicizia piuttosto che offrirne[91]; e per questo la massa è amica degli adulatori: l'adulatore è un amico inferiore, o comunque simula di esserlo e di essere amico più che oggetto d'amicizia; e l'essere fatti oggetto d'amicizia è comunemente ritenuto vicino all'essere onorati, cosa alla quale, appunto, la moltitudine degli uomini tende. Sembra che essi ricerchino l'onore non per sé, ma per accidente: gli uni, e non sono pochi, godono di essere onorati da uomini che ricoprono incarichi importanti a causa della speranza (credono infatti che otterranno da loro qualunque cosa di cui abbiano bisogno; e quindi godono di quell'onore come di un segno del beneficio ⟨da ricevere⟩); invece altri, che desiderano l'onore da parte di uomini virtuosi e sapienti, mirano a rafforzare la propria reputazione: perciò provano piacere nel prestare fede al giudizio di coloro che affermano che sono buoni[92]. Gli uomini gioiscono del fatto in sé di essere oggetto

89. Cfr. *supra*, 2, 1155 b 31.
90. Cfr. IX, 8, 1169 a 19-34. Si evidenzia così la dimensione egoistica nella φιλία («amicizia»).
91. Cfr. *Eth. Eud.*, VII, 4, 1239 a 21-1239 b 2.
92. Su quest'aspetto dell'ambizione, cfr. I, 3, 1095 b 26-30.

d'amicizia: perciò si ammetterà che ⟨l'esserlo⟩ è meglio che il venire onorati e che l'amicizia è degna di scelta per se stessa.

Ma sembra che l'amicizia consista nell'amare, piuttosto che nell'essere oggetto d'amicizia. Una prova ne è il fatto che le madri sentono gioia nell'amare. Alcune danno i loro figli a balia e li amano sapendo[93] ⟨che sono i loro figli⟩, mentre non cercano di essere contraccambiate nel loro affetto, qualora entrambe le cose non siano possibili, ma sembra loro sufficiente vederli prosperare; e li amano anche se quelli, a causa della loro ignoranza, non ricambiano loro nulla di ciò che conviene ad una madre.

10. Poiché l'amicizia[94] risiede piuttosto nell'essere amico e poiché coloro che amano gli amici vengono lodati, sembra che il provare amicizia sia virtù degli amici, cosicché coloro nei quali questo avviene secondo il merito ⟨del loro amico⟩
1159 b sono amici stabili ed è stabile anche la loro amicizia.

Ed è soprattutto in questo modo che coloro che sono di condizione ineguale saranno amici, poiché ⟨così⟩ saranno resi uguali[95]. L'uguaglianza e la somiglianza sono affetto e soprattutto lo è la somiglianza di coloro che sono simili secondo virtù: essendo essi stabili in se stessi, lo rimangono anche gli uni verso gli altri[96] e non chiedono né prestano servigi cattivi[97], ma, per così dire, li ostacolano anche: è proprio dei buoni non cadere in errore essi stessi e non permetterlo agli amici. I malvagi invece non hanno stabilità, poiché non persistono neppure nell'essere uguali a se stessi[98]; e diventano amici per poco tempo, dilettandosi gli uni della malvagità degli altri.

93. Il participio εἰδυῖαι costituisce una difficoltà, considerato in assoluto. Nella traduzione ci siamo attenuti all'esegesi tradizionale: l'espressione δι' ἄγνοιαν del r. 33 si riferisce, infatti, all'ignoranza nei confronti della madre nella quale si trovano i bambini allevati dalla nutrice (cfr. TRICOT, p. 404, n. 4). W. D. Ross invece intende: «and so long as they know their fate».

94. Cfr. *Eth. Eud.*, VII, 5, 1239 b 3-1240 a 4.

95. Essendo amici κατ' ἀξίαν («secondo il merito»).

96. Così commenta SAN TOMMASO (1650, p. 436): *ipsi enim et permanent similes in seipsis, quia non de facili mutantur ab uno in aliud, et permanent etiam in amicitia ad invicem* [«essi infatti rimangono simili in se stessi, poiché non facilmente si trasformano, e permangono anche nell'amicizia reciproca»].

97. Per un'affermazione analoga, cfr. EURIPIDE, *Ippolito*, 997-99.

98. S'intende, nell'amicizia.

Invece gli amici utili e piacevoli perdurano più a lungo: perdurano finché procurano gli uni agli altri piaceri e vantaggi.

È opinione comune che l'amicizia dovuta all'utile nasca soprattutto da coloro che sono opposti, come il povero ⟨è amico⟩ del ricco, l'ignorante di colui che sa: aspirando a ciò di cui si è mancanti, si dà in dono qualcos'altro. In quest'ambito si potrebbe ricondurre[99] l'amicizia dell'amante e dell'amato, del bello e del brutto. Perciò talvolta gli amanti appaiono ridicoli, ritenendo giusto essere oggetto d'amicizia nel modo in cui essi la offrono. Il che sarebbe senza dubbio da ritenersi giusto, se ⟨le due parti⟩ fossero degne di amicizia nella stessa misura; ma poiché non hanno affatto una tale caratteristica, è cosa ridicola.

Ma forse il contrario non tende al contrario in sé, bensì per accidente, e l'appetito è rivolto alla via di mezzo; questo infatti è buono, per esempio per ciò che è asciutto non diventare umido, ma pervenire alla via di mezzo, e ugualmente per il caldo e per le altre cose.

Ma questi aspetti lasciamoli da parte: essi sono troppo estranei al nostro soggetto[100].

11. Come si è detto all'inizio[101], sembra che l'amicizia e ciò che è giusto concernano le stesse cose e si collochino tra le stesse persone. È opinione comune, infatti, che in ogni comunità esistano una forma di giusto ed una di amicizia: di certo la gente chiama «amici» i compagni di navigazione e i compagni d'armi ed ugualmente coloro che si trovano nelle altre comunità[102]. La loro amicizia ha un'estensione tanto ampia quanto lo è la comunità che essi costituiscono; e così anche il

99. Per la frase ἄν τις ἕλκοι, cfr. BONITZ, *Ind. arist.*, 237 b 56: *huc referat quispiam* [«qua si potrebbe ricondurre»].

100. In quanto sono attinenti alla fisica e non alla morale.

101. Cfr. *supra* 1, 1155 a 22-26: vi si affermava che la ὁμόνοια («concordia») è una sorta di amicizia. Aristotele inizia l'esame della φιλία («amicizia») nella comunità (κοινωνία), soprattutto in quella costituita dalla *polis*. Cfr. *Eth. Eud.*, VII, 9, 1241 b 11-17.

102. Sull'instaurazione di rapporti di diritto (τὸ δίκαιον) nelle comunità che nascono in vista di un comune interesse, cfr. PLATONE, *Resp.*, I, 351 c segg.

giusto. Ed il proverbio «le cose degli amici sono comuni»[103] è ben detto, perché l'amicizia consiste nella comunità. Tra fratelli e compagni[104] tutto è in comune, tra gli altri ⟨amici⟩ invece solo certe cose, in numero maggiore tra alcuni, minore tra altri, poiché anche tra le amicizie alcune lo sono in misura maggiore, altre di meno. Anche il giusto presenta delle differenze, poiché non le stesse cose sono giuste per i genitori verso i figli, per i fratelli fra loro, per i compagni e per i cittadini; similmente anche nelle altre forme d'amicizia. Diversi sono anche i tipi d'ingiustizia nei confronti di ciascuno di costoro e le ingiustizie si accrescono per il fatto di essere rivolte in misura maggiore verso degli amici: per esempio, è più terribile sottrarre del denaro ad un amico che a un concittadino, non soccorrere un fratello che un estraneo e percuotere il padre che chiunque altro. Anche il giusto, per sua natura, si accresce insieme con l'amicizia, dato che essi hanno luogo tra le stesse persone e si estendono in ugual misura[105].

Tutte le comunità sono come parti della comunità politica: gli uomini viaggiano insieme per ottenere qualche utile e per procurarsi anche qualcuna delle cose necessarie alla vita; ed è opinione comune che anche la comunità politica fin dall'inizio si costituisca e perduri in vista del vantaggio[106]. A questo mirano anche i nomoteti, affermando che giusto è ciò che giova alla comunità[107]. Le altre comunità, dunque, tendono al vantaggio particolare[108]: per esempio, i naviganti a quello procurato dalla navigazione per il guadagno di ricchezze o

103. Massima di origine pitagorica, frequentemente citata in PLATONE (cfr. *Liside*, 207 c; *Resp.*, IV, 424 a; V, 449 c; *Gorgia*, 507 e, ecc.); si veda però anche EURIPIDE, *Oreste*, 735; *Andromaca*, 376. Nell'*Etica Nicomachea* tornerà anche in IX, 8, 1168 b 7-8.

104. Il greco ἑταῖροι è difficilmente traducibile, perché non esiste un equivalente italiano: in effetti i φίλοι sono non soltanto coloro che noi chiamiamo con termine tradizionale «amici», ma tutti i «cari» — siano essi legati, oppure no, da legami di sangue — mentre gli ἑταῖροι sono coloro che ci sono cari senza esserci parenti (quelli che, appunto, consideriamo «amici»). Sulla ἑταιρεία, cfr. *supra* 6, 1157 b 24.

105. L'espressione ἔπ' ἴσον διήκοντα è da considerare equivalente a περὶ ταὐτά di 1159 b 25: «riguardo agli stessi oggetti» (cfr. TRICOT, p. 408, n. 2).

106. Cfr. *Pol.*, III, 6, 1278 b 23.

107. Cfr. *Pol.*, III, 6, 1279 a 17; IV, 4, 1281 a 10-19, ecc. Sulla concezione platonica dell'origine e del fine della comunità politica, cfr. *Resp.*, II, 369 c.

108. Cfr. *Eth. Eud.*, VII, 9, 1241 b 24-26.

qualcosa del genere; i compagni d'armi al vantaggio derivante dalla guerra, agognando sia ricchezze che vittoria o la conquista di una città, e ugualmente anche i membri di una tribù e di un demo[109]. [È opinione comune che alcune comunità nascano a causa di un piacere, come quelle dei membri di un tiaso[110] e dei partecipanti a banchetti a quota[111]: esse sono finalizzate all'offerta di sacrifici ed allo stare insieme[112]]. Ma tutte queste comunità sembra che siano subordinate a quella politica, poiché essa non mira all'utile presente, ma a quello che riguarda la vita intera ⟨...⟩ e fanno sacrifici e riunioni riguardo a questi, tributando onori agli dei e procurando a se stessi momenti di riposo uniti a piacere. Infatti gli antichi sacrifici e le antiche riunioni evidentemente si tengono dopo la raccolta dei frutti ed hanno il carattere di offerte delle primizie, perché è soprattutto in questi periodi dell'anno che gli uomini avevano tempo libero. È dunque evidente che tutte le comunità sono parti della comunità politica; ed a comunità di tal genere faranno seguito i corrispondenti tipi di amicizia.

12. Tre sono le specie di costituzioni[113] ed altrettante le loro deviazioni, cioè le loro forme di corruzione. Le costitu-

109. È noto che la popolazione dell'attica, dopo la riforma di Clistene (508 a. C.), fu suddivisa in dieci tribù (φυλαί), ogni tribù in tre trittie (τριττύες) ed ognuna di queste in δῆμοι.

110. Il θίασος era una comunità religiosa.

111. Sull'ἔρανος, cfr. IV, 6, 1123 a 22 e nota.

112. Le rr. 19-23 interrompono lo sviluppo del discorso; Ross, seguendo J. COOK WILSON («The Classical Review», XVI, 1902, p. 28), considera questo passo «as an insertion from an alternative version»; così anche Rackham, mentre per Michelet si tratterebbe di una parentesi; Bywater limita l'espunzione alle rr. 19-20, supponendo però una lacuna al r. 23, dopo εἰς ἅπαντα τὸν βίον.

113. Nell'analisi delle costituzioni che Aristotele svolge in questo capitolo dell'*Etica* (e per la quale si rinvia alla trattazione della *Politica*, in particolare *Pol.*, III, 6-18; IV, 1-10; VI, 1-8) è evidente — pur nell'ambito di una elaborazione critica ed originale — l'influsso delle precedenti analisi platoniche sull'argomento (cfr. *Polit.*, 301 a segg.; *Resp.*, VIII, 544 c segg.). Sulla classificazione aristotelica delle costituzioni e delle loro degenerazioni si veda W. L. NEWMAN, *The politics of Aristotle*, Oxford 1887-1902, vol. I, pp. 214-225; vol. II, pp. 385-401; vol. III, XXVII-XXVIII; JOACHIM, pp. 251-253. Secondo Aristotele tre sono le forme di πολιτεῖαι normali alle quali corrispondono tre degenerazioni (παρεκβάσεις): 1) monarchia-tirannia; 2) aristocrazia-oligarchia; 3) politía-democrazia. È la *politía* che costituisce la forma perfetta dell'organizzazione politica (essa viene designata col termine τιμοκρατία, perché fondata su criteri censitari); la sua degenerazione è chiamata — più propriamente — ὀχλοκρατία («go-

zioni sono il regno, l'aristocrazia e terza quella fondata sul censo[114], che è evidentemente appropriato chiamare «timocrazia» e che invece la maggior parte degli uomini è solita chiamare «politía». La migliore di esse è il regno[115], la peggiore, invece, la timocrazia[116].

La deviazione dal regno è la tirannide; entrambe sono for-
1160 b me di monarchia, ma differiscono moltissimo, perché il tiranno mira a ciò che è vantaggioso per lui stesso, mentre il re al vantaggio dei sudditi[117]. Infatti colui che non è autosufficiente e non è superiore in tutti i beni non è un re; e chi è tale non ha bisogno di nulla: perciò non mirerà al vantaggio suo proprio, ma a quello dei sudditi; chi non fosse in tale condizione sarebbe un re designato a sorte[118]. La tirannide invece è il contrario rispetto a quella: essa persegue ciò che è bene per se stessa. E nel suo caso è più evidente[119] che è la peggiore costituzione, poiché la cosa contraria a quella migliore è la peggiore[120].

Dal regno si ha il mutamento nella tirannide: la tirannide è una perversione del regno ed il re malvagio diventa un tiranno. Dall'aristocrazia si passa all'oligarchia[121] a causa della cattiveria di coloro che comandano e che distribuiscono ciò che appartiene alla città senza rispettare il merito e conferiscono tutti i beni, o la loro massima parte, a se stessi e le cariche sempre alle stesse persone, tenendo in massimo conto l'essere ricchi: al posto dei più virtuosi comandano dunque pochi e malvagi. Dalla timocrazia si ha il passaggio alla de-

verno della moltitudine») da Polibio, che riserva il nome δημοκρατία («democrazia») all'aristotelica πολιτεία («politía»).

114. Questo tipo di costituzione ἀπὸ τιμημάτων in *Rhet.*, I, 8, 1365 b 33 consiste nell'oligarchia. Per PLATONE (*Resp.*, VIII, 545 b-550 c) la timocrazia è il governo fondato sull'onore (τιμή).

115. Cfr. *Pol.*, III, 14-18.

116. Cfr. *Pol.*, III, 7, 1279 a 39-b 3.

117. Cfr. *Pol.*, III, 7, 1279 b 6; IV, 10, 1295 a 19; V, 10, 1311 a 2.

118. Ossia soltanto di nome, non di fatto. Aristotele allude alla magistratura ateniese dell'arconte-re, che dopo il V sec. veniva estratto a sorte; cfr. SOLOMON, in «The Classical Review», III (1899), p. 294.

119. Il confronto implicito è con la timocrazia.

120. Cfr. *Top.*, III, 2, 117 b 2; *Pol.*, IV, 2, 1289 a 39.

121. Sulla definizione dell'oligarchia, cfr. *Pol.*, IV, 4, 1290 b 19.

mocrazia[122]; esse sono contigue, perché la timocrazia vuole essere governo della maggioranza, e tutti quelli compresi nel censo sono uguali. La democrazia è la cosa meno cattiva[123], perché essa devia di poco dalla specie della *politía*. Le costituzioni, dunque, si trasformano soprattutto in questo modo, poiché in questo modo mutano pochissimo e in maniera assai facile.

Si potrebbero trovare delle somiglianze e, per così dire, dei modelli anche nelle famiglie. La comunità del padre con i figli ha l'aspetto di un regno, perché il padre si prende cura dei figli[124]: donde Omero chiama Zeus padre[125]; infatti il regno vuole essere un potere paterno. Tra i Persiani invece l'autorità paterna è tirannica, perché i padri trattano i figli come schiavi. E tirannico è anche il potere del padrone nei confronti degli schiavi, perché in esso si compie il vantaggio del padrone. Quest'ultimo tipo di autorità dunque appare corretto, quello persiano, invece, sbagliato, perché diverse sono le forme di autorità richieste da rapporti diversi[126]. La comunità composta da marito e moglie è evidentemente aristocratica, perché il marito comanda in base al suo valore e nelle cose nelle quali bisogna che sia un uomo a comandare; mentre quelle che sono adatte ad una donna, le assegna a lei[127]. Quando il marito domina su ogni cosa, egli trasforma la comunità ⟨coniugale⟩ in oligarchia, perché agisce così senza rispetto del merito e non in quanto è superiore. Talvolta però 1161 a
comandano le donne, quando siano ereditiere[128]; la loro autorità dunque non nasce secondo il merito, ma grazie alla

122. La democrazia si ha quando gli uomini liberi ed indigenti che costituiscono la maggioranza sono al potere (cfr. *Pol.*, IV, 4, 1290 b 17).

123. Rispetto alle altre forme degenerate.

124. Proprio come fa il re con i suoi sudditi: cfr. *Pol.*, I, 12, 1259 b 10-17, dove troviamo il riferimento ad Omero citato subito dopo.

Cfr. inoltre il passo parallelo di *Eth. Eud.*, VII, 9, 1241 b 27-32; 10, 1242 a 1-18.

125. Per esempio in *Il.*, 1, 503, 544, ecc.

126. Cfr. *Pol.*, I, 13, 1260 a 9-14.

127. Sull'attitudine del maschio a comandare e della femmina ad obbedire, cfr. *Pol.*, I, 5, 1254 b 13.

128. Sono le ἐπίκληροι, le donne che trasmettevano il patrimonio del padre — nel caso che questi non avesse avuto figli maschi — ai propri discendenti.

ricchezza ed alla potenza, come nelle oligarchie. La comunità dei fratelli assomiglia a una comunità timocratica, poiché essi sono uguali, se non nella misura in cui differiscono nell'età; per questo motivo, qualora differiscano molto d'età, l'amicizia non è più fraterna. La democrazia si ha soprattutto nelle dimore senza padrone[129] (perché in esse tutti sono allo stesso livello) e in quelle nelle quali il padrone è debole e ognuno ha licenza ⟨di agire⟩.

13. Per ciascuna forma di costituzione[130] è evidente che esiste un'amicizia corrispondente ad essa, nella misura in cui si ha anche il giusto. Per un re l'amicizia verso i suoi sudditi risiede nella superiorità del beneficare: egli fa del bene ai suoi sudditi se, essendo egli stesso buono, si prende cura di loro affinché prosperino, come un pastore si prende cura delle pecore[131]; donde anche Omero ha chiamato Agamennone «pastore di popoli»[132]. Di tal genere è anche l'amicizia paterna e differisce nella grandezza dei benefici, poiché il padre è causa dell'esistere ⟨del figlio⟩ (cosa che è comunemente ritenuta quella più importante), del suo nutrimento e della sua educazione[133]; e questi benefici si attribuiscono anche agli antenati. È per natura che il padre ha autorità sui figli, gli avi sui nipoti e un re sui sudditi. Queste forme di amicizia consistono in una sorta di superiorità, ed anche per questo i genitori vengono onorati. Pertanto in questi rapporti neppure il giusto è lo stesso, bensì è proporzionato al merito; così è anche l'amicizia.

L'amicizia di un marito verso la moglie è la stessa che si ha

129. Così commenta SAN TOMMASO (687, p. 444): *sicut cum socii morantur in hospitio* [«come quando dei compagni dimorano in un ricovero»].

130. Sia normale che degenerata.

131. Sulla definizione anche platonica del re come pastore di uomini, cfr. *Pol.*, 267 a.

132. Cfr., per esempio, *Il.*, IV, 413; VII, 230; ecc.

133. Cfr. *Pol.*, VII, 13-17. Aristotele distingue tre fasi successive nel corso dello sviluppo dei figli: la τεκνοποιΐα («generazione»), la τροφή («nutrimento») dalla nascita fino all'età di sette anni e la παιδεία («educazione» propriamente detta) fino ai ventuno. Quest'ultima si suddivide a sua volta in due periodi, uno antecedente, l'altro successivo alla pubertà.

nella costituzione aristocratica: essa è conforme a virtù[134], a chi è superiore tocca un bene più grande e a ciascuno ciò che per lui è conveniente; così anche il giusto.

L'amicizia tra fratelli assomiglia a quella tra compagni, poiché essi sono uguali e coetanei e coloro che sono tali hanno anche, per lo più, passioni e costumi uguali. A questa amicizia è simile quella che si ha nella timocrazia, poiché i cittadini vogliono essere uguali e virtuosi: in essa si comanda a turno ed in ugual misura; è così dunque anche l'amicizia corrispondente.

Nelle forme deviate invece, come il giusto ha poco spazio, così anche l'amicizia, ed essa è ridotta al minimo nella forma di costituzione peggiore: nella tirannide l'amicizia[135] è nulla o poca cosa. Infatti nei gruppi nei quali chi comanda e chi è comandato non hanno nulla in comune, non esiste neppure amicizia; e neppure il giusto. Il rapporto è come quello di un artigiano con lo strumento, dell'anima con il corpo e del padrone con lo schiavo: tutti questi oggetti vengono curati da coloro che li usano, ma nei confronti di ciò che è inanimato non esiste amicizia né giustizia. E neppure verso un cavallo o un bue, né verso uno schiavo in quanto schiavo, poiché non esiste nulla in comune: lo schiavo infatti è un oggetto animato[136], e l'oggetto è uno schiavo inanimato. Dunque non c'è amicizia verso di lui in quanto schiavo, ma in quanto uomo[137]: è opinione comune che ogni uomo abbia un qualche rapporto di giustizia con ogni persona che sia in grado di partecipare a una legge e a un contratto; pertanto esiste anche amicizia, in quanto è un uomo[138]. Nelle tirannidi, dunque, sia le amicizie che la giustizia hanno poca importanza, mentre nelle democrazie rivestono un ruolo maggiore, perché molte sono le cose comuni a coloro che sono uguali[139].

134. Si attribuisce ad ἀρετή, in questo passo come anche in 1161 a 2, la sfumatura semantica di «merito» (così GAUTHIER-JOLIF, II, 2, p. 704).

135. Quella tra il tiranno ed i sudditi.

136. Per lo stesso concetto, cfr. *Pol.*, I, 4, 1253 b 27-32.

137. Cfr. *Pol.*, I, 6, 1255 b 12.

138. Sulla condizione dello schiavo, cfr. L. GERNET, Introd. alle *Leggi* di Platone, pp. CXIX-CXXVIII.

139. Cfr. *supra*, 11, 1159 b 34-35.

14. Ogni amicizia si realizza dunque in una comunità, come è stato detto[140]. Si potrebbero escludere sia l'amicizia tra parenti che quella tra compagni[141]. Le amicizie tra cittadini, tra membri di tribù, tra compagni di navigazione[142] e tutte quelle di tal genere sono simili piuttosto a quella esistente tra membri di una comunità, perché sembrano conformarsi ad una sorta di accordo. Tra queste si potrebbe includere anche l'amicizia verso gli stranieri[143].

L'amicizia tra parenti ha chiaramente più forme, ma ognuna è collegata a quella paterna: i genitori vogliono bene ai figli ritenendoli una parte di se stessi, mentre i figli vogliono bene ai genitori considerandosi una cosa che da quelli deriva. Ma i genitori sanno che i figli provengono da loro più di quanto coloro che sono stati generati sanno che provengono da quelli, e ciò da cui una cosa deriva è più strettamente unito a ciò che è stato generato di quanto ciò che è stato generato lo sia a ciò che lo ha prodotto. Infatti ciò che deriva da qualcosa è proprio di ciò da cui deriva, come un dente, un capello e qualunque cosa sono propri di colui che li possiede, mentre ciò da cui deriva non è per nulla proprio della cosa derivata, o lo è in misura minore. Ed anche per la quantità del tempo ⟨i genitori amano i figli di più⟩; quelli infatti vogliono bene ⟨ai figli⟩ appena nati, mentre questi vogliono bene ai genitori con il trascorrere del tempo, dopo avere acquisito intelligenza o percezione. Sulla base di queste considerazioni è chiaro anche per quali motivi le madri amino di più. I genitori, dunque, amano i figli come se stessi (poiché gli esseri che derivano da loro sono come degli «altri» se stessi, per il fatto di essere separati), mentre i figli amano i genitori come esseri nati da quelli ed i fratelli si amano l'un l'altro per il fatto che sono nati dalle stesse persone: la loro identità in rapporto a quelli produce identità tra di loro; donde si dice che hanno «lo stes-

140. Cfr. *supra*, 11, 1159 b 29-32.
141. Perché l'amicizia tra familiari e quella tra compagni non si fonda su una comunanza di interessi.
142. Si tratta, rispettivamente, delle φιλίαι già menzionate in 13, 1161 a 10 segg.; 11, 1160 a 18; 11, 1159 b 28.
143. Cfr. *supra*, 3, 1156 a 31.

so sangue», «la stessa radice»[144], e cose di tal genere. Pertanto essi sono la stessa cosa, in un certo senso, anche se in individui distinti. Importante per la loro amicizia è il fatto di essere allevati insieme e di essere coetanei: «il coetaneo si diletta del coetaneo»[145], e «coloro che hanno abitudini in comune sono compagni»; perciò l'amicizia tra fratelli è simile a quella tra compagni. I cugini e gli altri parenti derivano la 1162 a loro comunità di sentimenti da quelli, per il fatto che i fratelli discendono dagli stessi genitori. Ed a seconda che il capostipite della famiglia sia più vicino o più lontano, gli uni si sentono più uniti, gli altri più estranei.

L'amicizia che hanno i figli nei confronti dei genitori — e quella che hanno gli uomini nei confronti degli dei — è come un'amicizia verso ciò che è buono e migliore, poiché i genitori hanno beneficato ⟨i figli⟩ nelle cose più importanti: essi sono per loro la causa del loro esistere, del loro nutrimento e, una volta che siano nati, della loro educazione. Tale amicizia possiede in maggior misura di quella tra estranei piacevolezza ed utilità, quanto più in comune è la loro vita. Anche nell'amicizia tra fratelli sono presenti le caratteristiche che si trovano sia in quella tra compagni, e ancor più in quella tra compagni virtuosi, sia in generale tra persone simili, quanto più sono intimi e fin dalla nascita cominciano a volersi bene l'un l'altro, e quanto più sono simili nei costumi coloro che sono nati dagli stessi genitori, sono stati allevati insieme ed educati nello stesso modo; e l'esame del tempo è quello più decisivo e più saldo. Anche tra gli altri parenti si hanno le caratteristiche dell'amicizia in modo proporzionale ⟨al grado di parentela⟩.

È opinione comune che l'amicizia tra marito e moglie sia un'amicizia secondo natura, poiché per natura l'uomo è più un essere portato a formare una coppia che un essere politico, nella misura in cui la famiglia è cosa anteriore alla città e più

144. A ῥίζαν bisogna sottintendere τὴν αὐτήν, ricavandolo da quanto precede immediatamente: ταὐτὸν αἷμα.

145. Il proverbio, che nella forma completa suona: ἧλιξ ἥλικα τέρπει, γέρων δέ τε τέρπει γέροντα [«il coetaneo si diletta del coetaneo, e il vecchio si diletta del vecchio»], si trova anche in *Rhet.*, I, 11, 1371 b 15 ed in *Eth. Eud.*, VII, 2, 1238 a 34; cfr. PLATONE, *Fedro* 240 c-e.

necessaria di essa[146] e generare figli è cosa più comune agli animali[147]. Ma per gli altri la comunità si ferma a quel punto, mentre gli uomini vivono insieme non soltanto in vista della procreazione, ma anche di ciò che serve per la vita: i loro compiti risultano subito suddivisi e sono diversi quelli del marito e quelli della moglie[148]. Essi dunque si aiutano reciprocamente, ponendo in comune le loro doti personali. Per questi motivi si ritiene comunemente che in questa amicizia si abbiano sia l'utilità che il piacere. Ma essa potrebbe anche essere dovuta a virtù, se i coniugi fossero virtuosi, poiché ciascuno dei due possiede una virtù propria ed essi troveranno il loro diletto in una tal cosa[149]. È opinione comune che i figli siano un legame: ed è per questo che i coniugi senza figli si separano più rapidamente. I figli infatti sono un bene comune per entrambi e ciò che è comune dà coesione.

Quanto al modo in cui il marito deve vivere il suo rapporto con la moglie e, in generale, l'amico quello con l'amico, sembra evidente che non si tratta di ricercare null'altro che il modo in cui è giusto[150]: il giusto infatti per chi è amico non si manifesta come la stessa cosa nei confronti dell'amico, dell'estraneo, del compagno e del condiscepolo.

15. Poiché le specie di amicizia, come è stato detto all'inizio, sono tre[151] e poiché in base ad ognuna alcuni uomini sono amici nell'uguaglianza, altri invece secondo un rapporto di superiorità (ed infatti diventano amici sia gli uomini virtuosi
1162 b in ugual misura che uno più virtuoso con uno meno virtuoso, e nello stesso modo anche le persone piacevoli e coloro che sono amici a causa dell'utile, essendoci uguaglianza o dispa-

146. Cfr. *Pol.*, I, 2, 1252 a 26.
147. Cfr. *De gen. anim.*, III, 2, 753 a 7-14; *Oecon.*, I, 3, 1343 b 13-19.
148. Cfr. *Oecon*, I, 3, 1343 b 26 segg.
149. Così SILV. MAURO (235[2]): *mulier delectabitur virtute viri, at vir delectabitur virtute mulieris* [«la moglie proverà piacere per la virtù del marito, mentre il marito proverà piacere per la virtù della moglie»].
150. Più chiaro il passo parallelo di *Eth. Eud.*, VII, 10, 1242 a 19: «Ricercare pertanto come bisogna intrattenere relazioni con l'amico è ricercare un certo tipo di giusto».
151. Una fondata sulla virtù, una seconda sul piacere ed una terza sull'utile; cfr. *supra*, 3, 1156 a 7.

rità nei vantaggi), coloro che sono uguali devono realizzare l'uguaglianza secondo un'uguaglianza nell'essere amici e nelle altre cose[152], mentre coloro che sono disuguali devono contraccambiare alla superiorità ciò che è proporzionale[153].

Com'è ragionevole, è nell'amicizia motivata dall'utile che unicamente o principalmente sorgono accuse e biasimi. Coloro che infatti sono amici a motivo della virtù, desiderano farsi del bene l'un l'altro (infatti questo è proprio della virtù e dell'amicizia) e tra coloro che competono mirando a questo fine non ci sono né accuse né lotte: nessuno si sdegna con chi gli è amico e gli fa del bene, ma si rifà compiendo del bene, qualora abbia tatto. E colui che prevale ottenendo ciò a cui tende, non accuserà l'amico, poiché ciascuno aspira al bene. E non si hanno ⟨accuse e biasimi⟩ neppure tra coloro che sono amici a causa del piacere, poiché nello stesso momento per entrambi avviene ciò che desiderano, se davvero traggono gioia dal vivere insieme: ridicolo apparirebbe colui che accusasse l'amico di non arrecargli gioia, essendo lecito non trascorrere insieme le proprie giornate.

L'amicizia che è motivata dall'utile, invece, è incline alle accuse: frequentandosi l'un l'altro per interesse, gli amici chiedono sempre di più e ritengono di avere meno di ciò che è conveniente ⟨per loro⟩ e rimproverano ⟨la controparte⟩ perché non ottengono quanto chiedono, pur essendone degni; d'altronde i benefattori non sono in grado di soddisfare tutte le richieste di coloro che vengono beneficati.

Come il giusto è duplice, l'uno non scritto, l'altro legale, sembra che esistano una forma morale ed una legale anche dell'amicizia fondata sull'utile[154]. Le accuse nascono soprattutto quando gli amici stabiliscano un legame e vi assolvano[155] non secondo la stessa specie d'amicizia. La forma legale

152. Cioè nel bene, nel piacere e nell'utile.
153. Cfr. *supra*, 13, 1161 a 21.
154. Cfr. *Eth. Eud.*, VII, 10, 1242 b 22-1243 b 14.
Sulla distinzione tra la giustizia scritta o legale (κατὰ νόμον) e la giustizia non scritta (ἄγραφον), ossia il diritto naturale, cfr. *Rhet.*, I, 13, 1374 a 18-26.
155. Il verbo διαλύω (come sottolinea TRICOT, p. 423, n. 2) non ha il senso di «risoluzione», «scioglimento» dell'obbligo contrattuale, bensì di «assolvimento», «esecuzione» dell'impegno preso.

è quella fondata su clausole ed una sua specie è puramente mercantile, col pagamento di mano in mano[156], un'altra più generosa per il tempo ⟨del pagamento⟩, ma conforme all'accordo su che cosa si dia in cambio di cosa. In questa seconda forma l'obbligazione è chiara e non ambigua, e ha come elemento amichevole la dilazione; perciò alcuni popoli non hanno processi per queste obbligazioni, ma ritengono che siano coloro che hanno stabilito trattative sulla base della fiducia a dovere sopportare[157]. L'amicizia morale invece non è fondata su clausole fissate, ma in essa una parte fa ⟨all'altra⟩ un dono o qualunque altra concessione come ad un amico; tuttavia ritiene giusto ricevere l'uguale o di più, non come avendo donato, ma come avendo dato in prestito. E rivolgerà accuse, poiché al momento in cui il contratto viene adempiuto non si trova nelle stesse condizioni di quando lo ha stipulato. Questo avviene per il fatto che tutti, o comunque la maggioranza degli uomini, vogliono ciò che è bello, ma scelgono ciò che è utile; e bello è il fare benefici senza mirare a riceverne in cambio, mentre è utile l'essere beneficati.

Quando si è in grado di farlo, pertanto, si deve restituire in cambio il valore corrispondente a ciò che si è ricevuto [e di propria volontà][158] (poiché non bisogna farsi[159] amica una persona che non lo vuole; riconoscendo, dunque, che si è compiuto un errore all'inizio e che si è stati beneficati da parte di chi non doveva — non si tratta infatti di un amico e neppure di una persona che agiva per questo motivo[160] — bisogna assolvere al debito come se si fosse ricevuto un beneficio sulla base di accordi fissati); infatti avremmo accettato di restituir-

156. Cioè in contanti.

157. Teofrasto (cfr. 97, 5, Wimmer) cita una legge di Caronte secondo la quale è colui che ha concesso la propria fiducia il responsabile dell'ingiustizia commessa (ἐὰν δέ τις πιστεύσῃ, μὴ εἶναι δίκην· αὐτὸν γὰρ αἴτιον εἶναι τῆς ἀδικίας [«qualora uno si sia fidato, non deve esserci processo: egli stesso è causa dell'ingiustizia»]). Cfr. anche Platone, *Resp.*, VIII, 556 a; *Leggi*, V, 742 c; VIII, 849 e; XI, 915 e.

158. Le parole [καὶ ἑκόντι] sono espunte dal Bywater (così anche Grant e Burnet); si vedano in proposito Gauthier-Jolif, II, 2, p. 713.

159. Bywater mantiene la lezione dei manoscritti οὐ ποιητέον, richiamandosi ad un passo di Senofonte (*Mem.*, II 6, 9) e ritenendo inopportuno l'emendamento οὐκ οἰητέον del Rassow.

160. Cioè per il piacere di donare.

lo, nella misura delle nostre possibilità: non essendo in grado, colui che aveva donato non lo pretenderebbe. Di conseguenza, se è possibile, bisogna restituire. Ma è fin dall'inizio che bisogna considerare sia la persona dalla quale si riceve il beneficio sia a quale condizione, affinché su quelle basi lo si possa accettare oppure no.

Una discussione è comportata dalla domanda se si debba misurare ⟨il beneficio⟩ in base al vantaggio che ne viene a chi lo ha ricevuto ed in rapporto a quello contraccambiare, oppure in base alla benemerenza di chi lo ha compiuto. Coloro che sono stati beneficati infatti affermano che le cose che hanno ricevuto da parte dei benefattori erano per quelli cose da poco e che sarebbe stato possibile riceverle da altri, sminuendo il beneficio; i benefattori, al contrario, affermano che erano le cose più importanti che possedevano e che non sarebbe stato possibile ricevere da altri, ed inoltre che i beneficati le hanno ricevute in situazioni di pericolo o in necessità di tal genere[161]. Allora non è forse per il fatto che quell'amicizia è motivata dall'utile, che il vantaggio di colui che riceve il beneficio ne è l'unità di misura? Infatti egli è quello che chiede ed ⟨il benefattore⟩ lo aiuta per riceverne l'equivalente; l'aiuto dunque è stato tanto grande, quanto il vantaggio del beneficato e bisogna pertanto che egli restituisca quanto ha ricevuto o anche di più[162]: il che sarebbe più bello.

Nelle amicizie conformi a virtù invece non esistono accuse, mentre è simile a un'unità di misura la scelta di colui che compie il beneficio; è infatti nella scelta che si trova il fattore determinante della virtù e del carattere[163].

16. Anche nelle amicizie secondo superiorità[164] si hanno delle differenze, poiché ciascuno ⟨dei due amici⟩ ritiene giusto avere di più e quando ciò accade l'amicizia si scioglie. Colui che è migliore ritiene che gli convenga avere di più: a colui

161. Cfr. *Rhet.*, I, 7, 1365 a 33-34.
162. Per questo concetto, cfr. Esiodo, *Le opere e i giorni*, 349-350.
163. Cfr. II, 6, 1106 b 36 e VI, 2, 1139 a 23, dove la virtù viene definita una ἕξις προαιρετική.
164. Il caso della ὑπεροχή si riscontra, per esempio, nella famiglia o nella città.

che è virtuoso conviene che sia attribuita una quantità maggiore; ugualmente anche per colui che è più utile, poiché si dice che non bisogna che chi è inutile abbia una parte uguale: si tratta di una prestazione gratuita[165], non di un'amicizia, se i vantaggi provenienti dall'amicizia non saranno conformi al valore delle opere. Infatti essi ritengono che, come in una società di capitali ricevono di più coloro che di più investono, così bisogna che sia anche nell'amicizia[166]. In modo contrario ⟨la pensano⟩ colui che è bisognoso e colui che è inferiore, poiché credono che sia proprio di un amico buono aiutare coloro che sono bisognosi: «A che serve — dicono — l'essere amici di una persona virtuosa o potente, senza doverne trarre nessun vantaggio?».

1163 b Sembra pertanto che l'uno e l'altro ⟨dei due amici⟩ abbiano delle pretese giuste e che, sulla base dell'amicizia, si debba distribuire all'uno ed all'altro una maggiore quantità, ma non della stessa cosa, bensì di onore a colui che è superiore e di profitto materiale, invece, a colui che è bisognoso: l'onore è ricompensa della virtù e della beneficenza, mentre il guadagno è un soccorso dell'indigenza.

È evidente che le cose stanno in questi termini anche per le costituzioni politiche[167]. Colui che non procura nessun bene alla comunità non viene onorato, poiché ciò che è comune viene dato a chi benefica la comunità e l'onore è una cosa del patrimonio comune. Non è possibile, infatti, derivare ricchezze dai beni comuni ed essere onorato nello stesso tempo, poiché nessuno tollera l'inferiorità in ogni cosa: allora a colui che è inferiore riguardo alle ricchezze[168] si attribuisce l'onore e le ricchezze a colui che accetta volentieri dei doni, poiché ciò che è proporzionale al merito pone sullo stesso piano e salva l'amicizia, come è stato detto[169].

È pertanto in questo modo che coloro che sono disuguali

165. Sulle λειτουργίαι, cfr. IV, 4, 1122 a 26.
166. Sulla giustizia distributiva, cfr. V, 8, 1133 a 5 segg.
167. Cfr. V, 5, 1130 b 30 segg.
168. Così spiega San Tommaso (1750, p. 459): *qui diminutus est in pecuniis propter expensas quas in servitium communitatis fecit* [«colui che ha perso del denaro a causa delle spese che ha compiuto al servizio della comunità»].
169. Cfr. *supra*, 15, 1162 a 34-b 4; e 7, 1158 a 26; 10, 1159 a 35-b 3.

devono frequentarsi e chi riceve un vantaggio in denaro o in virtù deve contraccambiare onore, restituendo ciò che può. L'amicizia infatti ricerca ciò che è possibile, non ciò che è conforme al merito: questo non è neppure possibile in tutti i casi, come negli onori tributati agli dei o ai genitori, poiché nessuno potrebbe mai restituire loro il compenso che è dovuto, ma è opinione comune che colui che se ne prende cura per quanto ne è capace sia una persona virtuosa. Perciò tutti riconosceranno che non è possibile per un figlio rinnegare il padre[170], mentre per un padre lo è rinnegare il figlio[171]: quest'ultimo, essendo debitore, bisogna che restituisca e, per quanto abbia fatto, egli non ha compiuto nulla di degno delle cose che ha avuto, cosicché resta sempre debitore. E coloro dei quali si è debitori hanno la possibilità di sciogliersi ⟨dal debito⟩; pertanto anche il padre. Nello stesso tempo si ritiene che senza dubbio nessuno potrebbe mai separarsi ⟨dal figlio⟩ che non eccedesse in malvagità: a parte l'affetto naturale è cosa umana non disdegnare l'aiuto[172]. Invece il figlio, se è malvagio, può rifuggire dal portare soccorso ⟨al padre⟩ o non curarsene, poiché la maggior parte degli uomini vuole ricevere benefici, ma si guarda dal compierne, come da cosa che non porta profitto.

Riguardo a questi argomenti, dunque, basti quanto si è detto.

170. Il figlio poteva però intentare contro il padre altre cause (per esempio, cfr. ESCHINE, *Contro Timarco*, 13).

171. Secondo la procedura dell'ἀποκήρυξις (cfr. PLATONE, *Leggi*, 928 e).

172. Il termine ἐπικουρία va qui inteso nel senso di γεροτροφία (cfr. BURNET, p. 399): «sostentamento dei vecchi».

LIBRO NONO

1. In tutte le amicizie di specie diverse la proporzione stabilisce l'uguaglianza e salva l'amicizia, come è stato detto[1]; per esempio nella comunità politica[2] al ciabattino in cambio dei calzari proviene una ricompensa corrispondente al valore e così al tessitore e agli altri artigiani. Dunque in quell'àmbito
1164 a si è introdotta una misura comune, la moneta[3], ed appunto a quella ogni cosa viene rapportata e con quella misurata; invece nella relazione amorosa[4] l'amante, facendo l'altro oggetto di un'amicizia appassionata, talvolta lo accusa di non essere ricambiato, pur non avendo egli — può darsi il caso — nulla di degno di amicizia; invece l'amato spesso gli rivolge l'accusa di non soddisfare al presente nessuna promessa, pur avendone in precedenza fatte di ogni sorta. Simili fatti succedono quando il primo voglia bene all'amato a causa del piacere e il secondo all'amante a causa dell'utile, ma nessuno dei due abbia i vantaggi ⟨attesi⟩. Sussistendo infatti la loro ami-

1. Seppure non espressamente: cfr. V, 8, 1132 b 31-33; VIII, 8, 1158 b 27; 10, 1159 a 35-b 3; 15, 1162 a 34-b 4; 16, 1163 b 11. Le amicizie di cui parla Aristotele (r. 32: ἐν ... ταῖς ἀνομοιοειδέσι φιλίαις) sono μὴ κατ' εὐθυωρίαν («non conformi a reciprocità diretta»), per usare l'espressione di *Eth. Eud.*, VII, 10, 1243 b 17.

2. Nell'espressione ἐν τῇ πολιτικῇ si è considerato sottinteso il termine κοινωνίᾳ, sulla scorta di TRICOT (p. 431, n. 2) che rinvia ad *Eth. Eud.*, VII, 10, 1243 b 30. Quanto all'esempio del ciabattino, cfr. V, 8, 1133 a 8-11.

3. Sul νόμισμα, cfr. V, 8, 1133 a 19 segg.

4. Cfr. VIII, 5, 1157 a 7 segg. Si tratta dell'amore non dell'uomo per la donna, ma dell'uomo per il fanciullo (una relazione, questa, che non comporta reciprocità d'affetto; cfr. PLATONE, *Leggi*, VIII, 837 b; SENOFONTE, *Simposio*, VIII, 21).

cizia per questi motivi, quando non si diano le condizioni in vista delle quali essi erano amici, se ne ha lo scioglimento, poiché non erano amici tra loro per se stessi[5], ma lo erano dei loro beni, che non sono stabili; tali perciò sono anche le loro amicizie. L'amicizia fondata sui caratteri invece, esistendo per se stessa, perdura, come è stato detto[6].

Si hanno dissensi ⟨fra gli amici⟩ quando essi ottengano cose diverse da quelle che desiderano: quando non si abbia ciò a cui si mira, è la stessa cosa che non avere nulla, come nell'aneddoto di quello che fece la promessa al citaredo[7]: quanto meglio avrebbe cantato, di tanto maggiore ⟨sarebbe stato il compenso⟩; e al citaredo che, verso l'alba, chiedeva il compimento delle promesse, costui rispose che in cambio di piacere lo aveva ricompensato con il piacere[8]. Se dunque l'uno e l'altro avessero voluto questo, sarebbe bastato; ma se l'uno voleva il godimento, l'altro, invece, il guadagno e il primo ha ⟨ciò che voleva⟩, ma non il secondo, allora gli accordi non potrebbero essere rispettati; infatti ci si interessa delle cose delle quali ci troviamo ad avere bisogno e appunto in vista di quel fine si dà ciò che si ha.

Ma a chi spetta stabilire il prezzo conveniente: a colui che è il benefattore o a colui che riceve il beneficio? Chi lo concede, infatti, sembra affidarsi all'altro. Cosa che, dicono, faceva anche Protagora[9]: quando aveva impartito qualche lezione, esortava il discepolo a valutare quanto valessero le conoscenze che aveva appreso e tanto riceveva. Invece in tali frangenti ad alcuni piace il proverbio: «Il salario pattuito con un amico...»[10]. Coloro che però prendono il denaro in anticipo, ma poi non fanno nulla delle cose che dicevano a causa dell'esa-

5. Si è seguita non la lezione αὑτούς del Bywater, ma quella accolta dalla maggior parte degli editori: αὐτούς.
6. Cfr. VIII, 4, 1156 b 9-12.
7. Il fatto è attribuito da PLUTARCO (*De Alex. fortuna*, 333) al tiranno Dionigi. Un'allusione all'episodio si ha anche in *Eth. Eud.*, VII, 10, 1243 b 24-27.
8. Quello di aver sperato nella ricompensa.
9. Cfr. PLATONE, *Protagora*, 320 b-c.
10. Si tratta di un verso di ESIODO (*Le opere e i giorni*, 370), che per intero suona: «Il salario pattuito con un amico gli sia assicurato». Il concetto si conclude nei vv. 371-372: «Per essere tranquillo anche con un fratello, porta un testimone: fiducia e sfiducia rovinano ugualmente gli uomini».

gerazione delle loro promesse, a buon diritto diventano oggetto di accuse, perché non portano a compimento le cose su cui si erano accordati. Ma forse i sofisti sono costretti a fare questo per il fatto che nessuno darebbe loro del denaro per quello che essi sanno[11]. Quelli, dunque, non facendo le cose per le quali hanno ricevuto un compenso, a buon diritto sono oggetto di recriminazioni.

Nei casi in cui non si abbia un accordo riguardo al servigio reso, coloro che sono benefattori a motivo degli amici si è detto[12] che sono irreprensibili (tale è infatti la caratteristica dell'amicizia secondo virtù) ed il compenso dato in cambio deve conformarsi alla scelta[13] (infatti questa è propria dell'amico e della virtù)[14]. Così sembra anche per coloro che ci hanno messo a parte del loro insegnamento filosofico, poiché il suo valore viene misurato sulla base del denaro e non potrebbe esistere un onore che avesse un uguale peso, ma come nei rapporti con gli dei e con i genitori forse è sufficiente ciò che è possibile[15].

Qualora però il servigio accordato[16] non sia di tal genere, bensì rivolto ad un vantaggio, senza dubbio bisogna soprattutto che si abbia la ricompensa che sembri ad entrambi essere conforme al valore ⟨del servigio⟩; se questo invece non dovesse accadere, si ammetterà da parte di tutti che non solo è necessario, ma anche giusto che sia colui che riceve per primo a stabilire tale valore[17]: ⟨l'altra parte⟩, prendendo in cambio tanto quanto il primo abbia avuto in vantaggio o l'equivalente del prezzo a cui avrebbe scelto il piacere, avrà dal

11. È ben nota la posizione di Aristotele nei confronti della sapienza apparente dei Sofisti (cfr. *De Soph. El.*, 1, 165 a 22-23; 11, 171 b 28-30, 34; *Metaph.*, IV, 2, 1004 b 18, ecc.) ed è chiara la nota ironica dell'affermazione.

12. Cfr. VIII, 15, 1162 b 6-13.

13. Cfr. VIII, 15, 1163 a 21.

14. Cfr. III, 4, 1111 b 5-6; X, 8, 1178 a 34-b 3.

15. Cfr. VIII, 16, 1163 b 12-18; IX, 2, 1165 a 24.

16. In greco, δόσις: «donazione».

17. Sul senso di questo passo, cfr. San Tommaso (1770, p. 465): *quantum aliquis est adiutus per beneficium amici in amicitia utilis; aut quantum acceptat delectationem in amicitia delectabilis, tantum dignum est quod recompenset* [«quanto qualcuno è stato aiutato per beneficio dell'amico nel tipo di amicizia utile o quanto piacere riceve nell'amicizia fondata sul piacere, altrettanto conviene che costui dia in compenso»].

beneficato il giusto compenso. È evidente infatti che accade così anche per le merci ed in alcuni paesi[18] esistono leggi in base alle quali non si intentano processi per accordi stipulati volontariamente, nella convinzione che sia necessario assolvere all'impegno con la persona nella quale si era avuta fiducia con lo stesso stato d'animo con cui si era preso l'accordo. Infatti ritiene[19] che sia più giusto che stabilisca ⟨il compenso⟩ colui che ha ricevuto la fiducia, piuttosto che colui che l'ha concessa. Infatti coloro che possiedono un bene e coloro che vogliono acquistarlo per lo più non valutano allo stesso prezzo, poiché le cose proprie e quelle che si danno via appaiono a ciascuno di grande valore; ciononostante il compenso è fissato in rapporto a quanto stabiliscono coloro che acquistano. Ma senza dubbio bisogna valutare non al prezzo che appare degno quando si possiede, ma a quanto si stimava prima di possedere[20].

2. Anche tali questioni presentano una difficoltà[21]: per esempio se si debba dare ogni cosa al padre ed obbedirgli in tutto oppure fidarsi del medico quando si è malati ed eleggere come stratega chi sia adatto alla guerra; e ugualmente se bisogna rendere servigi ad un amico piuttosto che ad una persona virtuosa, e contraccambiare il favore a un benefattore piuttosto che concederlo a un compagno, qualora tutt'e due le cose non siano possibili.

Dunque è forse facile determinare con precisione tutte le questioni di tal genere? Esse infatti presentano molte e varie distinzioni, sia per grandezza che per piccolezza, sia per bellezza che per necessità. Non c'è dubbio che non bisogna concedere ogni cosa alla stessa persona. Tuttavia per lo più bisogna contraccambiare i benefici, piuttosto che far piaceri ai

18. Cfr. VIII, 15, 1162 b 29.

19. Soggetto sottinteso è ὁ νομοθέτης («il legislatore»), come indica TRICOT (p. 435, n. 3).

20. *Solent enim homines bona externa minoris aestimare quando iam illa possident, quam antequam illa possideant* (SILV. MAURO, 244[1]) [«Gli uomini sono soliti stimare meno i beni esterni quando ormai li possiedono, che prima di possederli»].

21. Cfr. *Eth. Eud.*, VII, 11, 1244 a 1-36.

nostri compagni, come anche bisogna restituire il denaro preso in prestito a colui con il quale si è in debito, piuttosto che donarlo ad un compagno. Ma neppure questo di certo ⟨va bene⟩ sempre; per esempio, colui che è stato liberato dai briganti mediante riscatto deve forse pagare in contraccambio un riscatto a colui che lo ha liberato, chiunque egli sia o, pur non essendo quello prigioniero, deve restituirgli ⟨l'importo⟩ se glielo richiede, oppure deve riscattare il padre? Si ammetterà anche da parte di tutti che bisogna riscattare piuttosto il proprio padre. Ciò che appunto è stato detto[22], in generale bisogna restituire quello di cui si è in debito, ma qualora il dare sia superiore in bellezza e necessità, allora bisogna far pendere la bilancia in favore di questo. Talvolta infatti non è equo neppure ricambiare il beneficio ricevuto precedentemente: quando uno abbia fatto del bene ad una persona sapendo che è virtuosa e quella deve contraccambiare chi stima essere un malvagio. E talvolta non bisogna prestare a propria volta neanche a colui che ha prestato: il primo ha fatto un prestito, credendo che l'avrebbe recuperato, a una persona che è onesta, mentre il secondo non può sperare di recuperarlo da parte di un malvagio. Pertanto se le cose stanno così veramente, il servigio preteso non è equo; e se non è così, ma così crede la gente, non si riterrà che uno faccia cose assurde. Ciò che dunque è stato detto[23] più volte, i ragionamenti concernenti le passioni e le azioni hanno la stessa determinazione di ciò che hanno per oggetto.

È chiaro dunque che non a tutti bisogna concedere le stesse cose né offrire tutto al padre, come neppure a Zeus si sacrifica ⟨tutto⟩; e poiché diverse sono le cose ⟨che si devono⟩ ai genitori, ai fratelli, ai compagni e ai benefattori, a ciascuno bisogna tributare quelle che gli sono proprie e che gli convengono. È evidente che gli uomini fanno così: alle nozze invitano i parenti, poiché quelli hanno in comune la stirpe e quindi le azioni che la riguardano; e ritengono che i parenti soprattutto debbano essere presenti alle esequie, per lo stesso moti-

22. Cfr. *supra*, 1164 a 31-1165 a 2.
23. Cfr. I, 1, 1094 b 11-27; 7, 1098 a 26-29; II, 2, 1103 b 34-1104 a 5.

vo. Tutti ammetteranno che bisogna assistere i genitori in primo luogo nel nutrimento[24], poiché gliene siamo debitori, e che è cosa più bella assistere per queste cose coloro che sono causa del nostro essere che noi stessi; e bisogna tributare onori, ma non di ogni tipo, ai genitori come agli dei: al padre e alla madre non si deve lo stesso onore né d'altra parte spetta loro quello che è proprio del sapiente o dello stratega, bensì ⟨al padre⟩ l'onore del padre e ⟨alla madre⟩ quello della madre. E ad ogni persona anziana va tributato l'onore conforme alla sua età mediante l'alzarsi in piedi, il far sedere e comportamenti di tal genere[25]; verso i compagni e i fratelli si deve poi usare piena libertà di parola[26] ed avere ogni cosa in comune. Ed ai membri della famiglia, a quelli della stessa tribù, ai concittadini e a tutti gli altri bisogna cercare di attribuire sempre ciò che è loro proprio e confrontare ciò che spetta a ciascuno secondo parentela, virtù o utilità. Più facile è dunque il confronto tra persone della stessa famiglia, mentre è più impegnativo tra persone diverse. Cionondimeno non bisogna rinunziare a causa di questo motivo, ma per quanto sia possibile bisogna distinguere così.

3. Un'aporia sorge anche riguardo al fatto che si sciolgano, oppure no, le amicizie nei confronti di coloro che non sono costanti. Non è del tutto normale che si dissolva il vincolo nei confronti di coloro che sono amici a causa dell'utile o del piacere, quando non si abbiano più questi? Infatti essi erano amici di questi vantaggi, venendo meno i quali è ragionevole che l'amicizia cessi. Si potrebbero muovere accuse nel caso in cui chi amava a causa dell'utile e del piacere avesse simulato ⟨di farlo⟩ a causa del carattere ⟨dell'altro⟩. Cosa che infatti abbiamo detto all'inizio[27], tra gli amici nascono moltissimi contrasti quando essi non siano amici nel modo in cui credono di esserlo. Quando dunque ci si inganni e si supponga di

24. Cosa che in Atene costituiva anche un dovere legale.
25. Cfr. in proposito ARISTOFANE, *Le Nuvole*, 993; SENOFONTE, *Mem.*, II, 3, 16; *Cirop.*, VII, 7, 10; PLATONE, *Resp.*, IV, 425 b.
26. Cfr. IV, 8, 1124 b 29.
27. Cfr. VIII, 15, 1162 b 23-25.

essere amati per il proprio carattere senza che l'altro faccia nulla in tal senso, si incolpi se stessi; ma quando si venga ingannati dalla simulazione di quello, è giusto accusare colui che ci inganna, ancor più di coloro che falsificano la moneta, quanto più prezioso è ciò che è oggetto della sua perfidia.

Ma qualora si accolga ⟨nella nostra amicizia⟩ una persona ritenendola buona e quella diventi malvagia e tale ci appaia, bisogna forse continuare ad esserle amici? O non è forse impossibile, se appunto non ogni cosa è degna di amicizia, ma soltanto il bene? Ciò che è malvagio non è degno di amicizia[28] né si deve farne oggetto d'amicizia: non bisogna essere amici di ciò che è malvagio[29] né rendersi simili a ciò che è cattivo; e si è detto che il simile è amico del suo simile[30]. Bisogna dunque sciogliere subito ⟨l'amicizia⟩? O forse non con tutti, ma con quegli amici che sono inguaribili nella loro malvagità? Coloro che sono in grado di correggersi si deve invece aiutarli più nel carattere che[31] nel patrimonio, nella misura in cui migliore e più proprio dell'amicizia è questo tipo di aiuto. Ma tutti ammetteranno che colui che scioglie ⟨una tale amicizia⟩ non compie nulla di assurdo, poiché non è di un uomo di tal genere che egli era amico: essendo pertanto incapace di far ravvedere chi è mutato, se ne separa. Ma se uno dei due restasse uguale, l'altro invece diventasse migliore e differisse di molto nella virtù, dovrebbe forse egli trattare il primo come amico? Oppure non è possibile? Ciò diventa particolarmente chiaro nel caso di una grande distanza, come nelle amicizie tra bambini: se uno dei due rimanesse bambino nella mente, mentre l'altro fosse divenuto un uomo di grandissimo valore, come potrebbero essi restare amici, non piacendo loro le stesse cose né delle stesse cose dilettandosi e provando dolore? Essi infatti non avranno l'uno verso l'altro

28. Il testo è incerto; si è seguita la lezione accolta dal Bywater: οὔτε δὲ φιλητὸν ⟨τὸ⟩ πονηρόν.

29. Sulla φιλοπονηρία («amore per la malvagità»), cfr. TEOFRASTO, *Charact.*, XXIX.

30. Cfr. VIII, 4, 1156 b 19-21; 10, 1159 b 1.

31. Nella traduzione si è seguito il Rackham, che al r. 19 collega μᾶλλον...ἢ (così anche TRICOT, p. 440, n. 3).

quei sentimenti e si è detto[32] che senza questi non è possibile essere amici: non sarebbe possibile vivere insieme. Ma di questo si è già parlato[33].

Forse bisogna allora comportarsi verso il vecchio amico in modo per nulla diverso[34] che se non fosse mai stato nostro amico? Oppure bisogna mantenere il ricordo della passata familiarità e come crediamo che si debbano favorire gli amici piuttosto che gli estranei, così bisogna riservare dell'affetto anche agli amici passati, grazie all'amicizia precedente, quando lo scioglimento del rapporto non sia avvenuto a causa di un eccesso di malvagità.

4. I rapporti d'amicizia[35] con le persone che ci sono vicine 1166 a
e le caratteristiche in base alle quali si definiscono le amicizie sembra che provengano dal rapporto ⟨dell'individuo⟩ con se stesso. Si è stabilito infatti che «amico» è colui che vuole e che compie ciò che è buono o che tale gli appare in vista dell'amico o colui che per l'amico stesso vuole che l'amico esista e viva; sentimento, questo, che provano le madri nei confronti dei figli e, tra gli amici, quelli che si sono trovati in dissenso[36]. Altri invece considerano «amico» colui che vive insieme con un altro e compie le stesse scelte, oppure colui

32. Cfr. VIII, 6, 1157 b 22-24.

33. Cfr. VIII, 6, 1157 b 17 segg.; 9, 1158 b 33-35.

34. L'espressione οὐθὲν ἀλλοιότερον...ἤ equivale a ἄλλο...ἤ (cfr. BONITZ, *Ind. arist.*, 34 a 32). Cfr. anche *De coelo*, I, 10, 280 a 12.

35. Inizia ora la trattazione dell'aspetto fondamentale della teoria aristotelica dell'amicizia: l'analisi dei φιλικά, ossia di ciò che caratterizza la φιλία. L'amicizia trova il suo fondamento nell'amore dell'uomo virtuoso (ὁ ἐπιεικής oppure ὁ ἀγαθός) per se stesso e, quindi, in una sorta di egoismo. Come però osserva TRICOT (p. 441, n. 4) tale egoismo, essendo dell'uomo virtuoso, ha una particolare connotazione, poiché esso «n'est pas essentiellement différent de l'altruisme, qui n'est qu'un deploiement et un transfert de l'amour de soi bien compris, le bien-être d'autrui devenant ainsi un objet d'intérêt aussi direct que l'amour de soi». Sul posto occupato dalla φιλία nell'economia dell'opera si veda BURNET (p. 345) e, per un'analisi del presente capitolo, JOACHIM (pp. 254 seg.). Cfr. inoltre il passo parallelo di *Eth. Eud.*, VII, 6, 1240 a 5-b 37. I φιλικά sono in numero di cinque πρὸς ἕτερον («verso l'altro») ed altrettanti πρὸς ἑαυτόν («verso se stessi»): 1) fare del bene all'amico (a se stesso); 2) desiderare lunga vita per l'amico (per se stesso); 3) vivere in compagnia dell'amico (di se stesso); 4) condividere le stesse opinioni (desiderare la stessa cosa in tutte le parti dell'anima); 5) dividere gioie e tristezze con l'amico (con se stesso).

36. E che, ciononostante, mantengono sentimenti di affetto reciproco. Cfr. anche *Pol.*, II, 5, 1263 a 18.

che insieme all'amico prova dolore e gioia; ed anche questo accade in particolar modo per le madri. È in base ad una di queste caratteristiche che si definisce anche l'amicizia.

Ciascuna di quelle appartiene all'uomo virtuoso nel rapporto con se stesso (ma anche agli altri ⟨uomini⟩, in quanto essi ritengono di essere tali[37]; come è stato detto[38], sembra che metro di ogni cosa siano la virtù e l'uomo virtuoso): costui è sempre d'accordo con se stesso e desidera sempre le stesse cose con tutta la sua anima[39]; egli dunque vuole per sé le cose buone e quelle che ⟨tali⟩ appaiono, e le compie (poiché è proprio dell'uomo buono darsi molta pena per il bene), e lo fa in vista di se stesso (poiché agisce per la parte dianoetica ⟨dell'anima⟩, parte che si ritiene costituire l'essenza di ciascuno)[40]. Egli vuole vivere e salvarsi e soprattutto ⟨che viva e che si salvi⟩ quella parte con la quale pensa[41]. L'esistere infatti per il virtuoso è un bene[42], ciascuno vuole per se stesso ciò che è bene e nessuno sceglie di possedere ogni cosa diventando un altro[43] (infatti Dio possiede già ciò che è bene)[44], ma essendo ciò che è; e si riconoscerà che ciascuno è, o è soprattutto, la parte intellettiva[45]. L'uomo di tal genere vuole trascorrere il suo tempo con se stesso; e lo fa con piacere, poiché i ricordi delle cose compiute sono graditi e le speranze delle cose future sono quelle di un uomo buono, e speranze di tal genere sono piacevoli. Egli è ricco di contemplazioni nel suo pensiero. È soprattutto con se stesso che prova dolore e piacere, poiché gli è dolorosa e piacevole sempre la stessa cosa e

37. Cfr. *infra*, 1166 b 2-6.
38. Cfr. III, 6, 1113 a 22-23 (e anche X, 5, 1176 a 17-18).
39. Cfr. I, 1, 1094 a 2: nell'uomo virtuoso l'ἐπιθυμία («desiderio»), il θυμός («impetuosità») e la βούλησις («volontà») — che sono le tre specie dell'ὄρεξις («appetito») — hanno gli stessi oggetti senza essere in contrasto tra loro.
40. Cfr. *infra*, 1066 a 18-19 e 22-23; 8, 1168 b 28-35; X, 7, 1178 a 2.
41. In greco: τοῦτο ᾧ φρονεῖ: si tratta del principio pensante (cfr. TRICOT, p. 444, n. 1), nel senso della φρόνησις («saggezza») di PLATONE (per es. in *Fedone*, 79 d).
42. Cfr. III, 12, 1117 b 11-12; IX, 9, 1170 a 28-b 3.
43. Cfr. VIII, 9, 1159 a 5 segg.
44. La frase tra parentesi (rr. 21-22: ἔχει γὰρ καὶ νῦν ὁ θεὸς τἀγαθόν) è piuttosto oscura ed ha suscitato non poche perplessità; sulla questione si vedano BURNET (p. 411) e ROSS *ad loc.*
45. Cfr. anche X, 7, 1178 a 2-4.

non una cosa in un momento, un'altra in un altro: egli non è, per così dire, incline al pentimento[46].

Dunque per il fatto che ciascuna di queste caratteristiche è posseduta dall'uomo virtuoso nel rapporto con se stesso e che nei confronti dell'amico si comporta come con se stesso (infatti l'amico è un altro se stesso), è opinione comune che anche l'amicizia consista in qualcuna di queste caratteristiche e che amici siano coloro che le possiedono.

Si lasci da parte, per ora, la questione se esista o non esista amicizia nei confronti di se stessi[47]; si ammetterà tuttavia che l'amicizia esiste in quanto esistono due o più parti, sulla base di ciò che si è detto, e perché l'eccesso dell'amicizia è simile a quella verso se stessi.

Evidentemente le caratteristiche di cui abbiamo parlato[48] appartengono anche alla maggior parte degli uomini, pur essendo cattivi. Forse essi ne hanno parte in quanto riescono graditi a se stessi e credono di essere virtuosi? Poiché davvero nessuno degli uomini completamente cattivi e scellerati possiede queste caratteristiche, ma neppure dà l'impressione di possederle. E forse neanche coloro che non sono di grande cattiveria: essi sono in contrasto con se stessi e desiderano alcune cose, mentre ne vogliono altre, come gli intemperanti: questi ultimi invece delle cose che generalmente sono ritenute buone scelgono quelle piacevoli, per quanto siano dannose; altri[49] poi a causa di viltà e per pigrizia si astengono dal compiere le cose che credono essere le migliori per se stessi. Coloro[50] dai quali sono state commesse molte e terribili azioni e che, a causa della loro malvagità, sono odiati, fuggono la vita e si distruggono[51]. E i malvagi poi cercano persone con le quali trascorrere le loro giornate, ma fuggono se stessi: con la

46. In greco ἀμεταμέλητος; lo stesso aggettivo compariva anche in VII, 8, 1150 a 22, riferito al carattere dell'incontinente. *Cum (paene dicam) nihil agat cuius eum paenitere possit*, interpreta il LAMBIN.

47. Cfr. *infra*, 8, 1168 a 29 ss.

48. Si tratta dei φιλικά, i tratti caratterizzanti l'amicizia, che interessano il rapporto verso se stessi (πρὸς ἑαυτόν).

49. Sono gli uomini caratterizzati da mollezza, dei quali Aristotele parla in VII, 8, 1150 a 9 segg.

50. Sono gli scellerati di *supra*, 1166 b 5-6.

51. Sul suicidio, cfr. III, 11, 1116 a 12-15.

memoria tornano alle molte e scellerate azioni[52] e, quando sono soli con se stessi, ne attendono altre di tal genere ⟨per il futuro⟩, mentre se ne dimenticano quando si trovano con altre persone. E non avendo nulla di amabile, non provano verso se stessi nessun sentimento di affetto. Coloro che sono tali, pertanto, non gioiscono né si addolorano con se stessi, poiché la loro anima è sconvolta[53] e una parte di essa, nell'astenersi da certe azioni, prova dolore a causa della sua malvagità, mentre l'altra ne prova piacere e la prima li trascina di qua, l'altra di là, come dilaniandoli. E se non è possibile provare dolore e piacere contemporaneamente, dopo un po' di tempo tuttavia il cattivo si duole perché ha provato piacere e non vorrebbe che quelle sensazioni piacevoli fossero sorte in lui; i cattivi[54] infatti sono pieni di pentimento.

È evidente pertanto che il cattivo non ha una disposizione amichevole neppure verso se stesso, per il fatto che non possiede nulla di degno di amicizia. Se dunque il trovarsi in queste condizioni è cosa assai misera, bisogna fuggire la malvagità con ogni sforzo e cercare di essere virtuosi: in questo modo infatti si potrà comportarsi amichevolmente verso se stessi e divenire amici di un'altra persona.

5. La benevolenza è simile a un sentimento di amicizia, ma di certo non è amicizia: essa sorge anche verso sconosciuti ed in modo nascosto, l'amicizia invece no. Queste cose si sono dette anche in precedenza[55]. Ma ⟨la benevolenza⟩ non è neppure affetto[56]. Essa infatti non comporta né tensione[57] né appetito, mentre questi caratteri si accompagnano all'affetto:

52. Cfr. PLATONE, *Leggi*, IX, 865 e.

53. Il verbo στασιάζω, qui usato metaforicamente, evoca l'immagine della guerra civile, probabilmente derivata da PLATONE (cfr. *Resp.*, IV, 442 d; IX, 586 e).

54. A proposito di queste caratteristiche degli intemperanti (qui ancora designati dall'aggettivo φαῦλοι, come al r. 1166 b 6), cfr. VII, 8, 1150 a 21-22; 9, 1150 b 29-31. Cfr. inoltre PLATONE, *Leggi*, V, 727 c.

55. Cfr. VIII, 2, 1155 a 32-1156 a 5; *Eth. Eud.*, VII, 7, 1240 b 38-1241 a 14.

56. Sulla φίλησις («affetto»), cfr. , VIII, 1, 1155 a 1: si tratta di un sentimento che non ha corrispondenza e che perciò può essere rivolto anche verso un oggetto inanimato.

57. Il termine διάτασις è proprio del linguaggio medico, ed esprime una forte tensione dell'anima verso l'oggetto amato (cfr. SAN TOMMASO, 1822, p. 480).

l'affetto è congiunto alla familiarità, mentre la benevolenza sorge anche in modo repentino, come accade anche nei confronti degli atleti ⟨in gara⟩; ⟨gli spettatori⟩ infatti sono benevoli verso di loro e vogliono vincere con loro, ma in nulla li aiuterebbero. Come infatti abbiamo detto, diventano benevoli all'improvviso e superficialmente provano affetto per loro[58].

Sembra pertanto che ⟨la benevolenza⟩ sia principio dell'amicizia, come dell'innamoramento[59] lo è il piacere causato dalla vista: nessuno si innamora senza aver prima goduto dell'immagine ⟨di una persona⟩, e colui che prova piacere del suo aspetto non ne è affatto innamorato, ma lo è se soffre di nostalgia[60] per l'assente e ne desidera la presenza. In questo modo, dunque, non è possibile essere amici senza essere benevoli, mentre i benevoli non sono affatto più amici: essi si limitano a volere ciò che è buono per coloro verso i quali hanno benevolenza, ma per nulla li aiuterebbero né per loro si darebbero pena. Perciò si potrebbe dire, per metafora, che la benevolenza è un'amicizia pigra, ma protraendosi nel tempo e giungendo ad una certa familiarità, diventa amicizia: non quella motivata dall'utile né quella motivata dal piacere, poiché neppure la benevolenza nasce in queste condizioni. Colui che infatti ha ricevuto un beneficio, offre la sua benevolenza in cambio dei vantaggi che ha avuto, facendo ciò che è giusto; mentre chi vuole che qualcuno abbia la prosperità, perché ha la speranza di derivarne un profitto, non sembra essere benevolo verso quello, bensì piuttosto verso se stesso; come neppure sembra un amico, se se ne prende cura per qualche utilità. Insomma la benevolenza sorge grazie alla virtù e a un certo valore morale, quando a qualcuno una persona appaia moralmente bella, coraggiosa o dotata di qualcuna di tali qualità, come abbiamo detto anche nel caso degli atleti.

58. Ben traduce il LAMBIN: *neque admodum altas amor eorum radices agit.*
59. Una descrizione dell'innamoramento si ha in *Rhet.*, I, 11, 1370 b 19-24.
60. Nel testo greco è usato il verbo ποϑέω (ed appunto il πόϑος è il desiderio nostalgico di ciò che è assente). Cfr. PLATONE, *Cratilo*, 420 a.

6. Anche la concordia è evidentemente un sentimento amichevole. Per questo motivo non è una conformità d'opinione: questo si potrebbe avere anche tra persone che fossero sconosciute le une alle altre[61]. E neppure si dice che sono concordi coloro che hanno la stessa opinione su una cosa qualsiasi, come quelli che sono della stessa opinione sui fenomeni celesti (poiché non è sentimento amichevole «essere concordi» su queste cose), ma si dice che sono concordi le città[62] quando abbiano la stessa opinione sulle cose per loro vantaggiose, compiano le stesse scelte ed eseguano le decisioni prese in comune. È riguardo alle cose di ordine pratico, dunque, che si è concordi e, tra queste, riguardo alle cose importanti e che sono suscettibili di interessare entrambe le parti o tutte quelle in causa: per esempio, le città ⟨sono concordi⟩ quando tutti decidono che le magistrature siano elettive, che si stipuli un'alleanza con gli Spartani o che Pittaco[63] eserciti il potere, quando anch'egli lo voleva. Ma quando ciascuna delle due parti voglia comandare, come nelle *Fenicie*[64], nelle città scoppia la guerra civile. Infatti «essere concordi» non è pensare ciascuno la stessa cosa, qualunque essa sia, ma pensarla nella stessa persona[65], come quando sia il popolo che gli uomini onesti ⟨siano d'accordo⟩ sul fatto che gli aristocratici abbiano in potere: in questo modo si ha per tutti ciò a cui aspirano. È evidente pertanto che la concordia è un'amicizia politica, proprio secondo il senso della parola: essa concerne le cose che sono vantaggiose ed attinenti alla vita ⟨sociale⟩.

La concordia di questo genere esiste tra gli uomini onesti: essi sono concordi sia con se stessi che fra di loro, trovandosi

61. Il che non può darsi nel caso della φιλία (cfr. VIII, 2, 1155 b 34-1156 a 3; IX, 5, 1166 b 31-32). Cfr. anche *Eth. Eud.*, VII, 7, 1241 a 15-33.

62. Non si tratta della concordia tra città e città, ma della concordia tra i concittadini, come si evince da quanto viene affermato subito dopo.

63. Su Pittaco, uno dei sette saggi e tiranno di Mitilene, cfr. anche III, 7, 1113 b 31. Cfr. inoltre BONITZ, *Ind. arist.*, 596 a 32-37.

64. Riferimento alla tragedia di Euripide, che trae spunto dalla lotta per il potere tra i due figli di Edipo, Eteocle e Polinice.

65. Cfr. SILV. MAURO (252^{2}): *in volendo idem eidem* [«nel volere la stessa cosa per lo stesso individuo»].

sulle stesse posizioni[66] (i voleri di tali persone infatti permangono stabili e non rifluiscono come un braccio di mare[67]), vogliono ciò che è giusto e ciò che è vantaggioso e vi aspirano di comune accordo. Invece non è possibile che i malvagi siano concordi se non in piccola misura, come neppure che siano amici, tendendo essi ad avere di più in ciò che è utile e difettando, al contrario, nelle fatiche e nelle prestazioni pubbliche[68]; ciascuno, volendo per sé queste cose, controlla ed ostacola il vicino: non prendendosene essi cura, l'interesse comune va in rovina. La conseguenza per loro è dunque la ribellione civile, cercando gli uni di costringere gli altri, ma senza volere fare ciò che è giusto.

7. È opinione comune che i benefattori[69] amino coloro che vengono beneficati più di quanto quelli che hanno ricevuto il beneficio amino chi lo ha compiuto e ⟨tale fatto⟩, essendo contrario alla ragione, è oggetto di ricerca. Ai più dunque la causa appare essere il fatto che gli uni sono debitori, mentre gli altri si trovano in credito. Come dunque per i prestiti in denaro coloro che sono debitori vogliono che i loro creditori scompaiano, mentre coloro che hanno concesso il prestito si prendono anche cura della conservazione dei debitori, così anche i benefattori vogliono che coloro che hanno ricevuto ⟨il beneficio⟩ vivano, ritenendo che saranno riconoscenti, mentre questi non si prendono cura di contraccambiare. Epicarmo[70] forse direbbe che fanno quest'affermazione «coloro che vedono le cose dal lato cattivo», mentre essa è conforme a quanto c'è di umano: la maggior parte degli uomini è priva di memoria e tende a ricevere il bene piuttosto che a farlo.

66. Nell'espressione ἐπὶ τῶν αὐτῶν si è considerato il pronome come un neutro plurale (cfr. TRICOT, p. 451, n. 1).

67. Così secondo la lezione accolta dal Bywater, che intende εὔριπος come nome comune e non come nome proprio (Εὔριπος) designante lo stretto tra la Beozia e l'Eubea (così Dirlmeier).

68. Sulle λειτουργίαι, cfr. IV, 4, 1122 a 26 e nota.

69. Cfr. *Eth. Eud.*, VII, 8, 1241 a 34-1241 b 9.

70. Si tratta del poeta comico discepolo di Eraclito e contemporaneo di Senofane (viene nominato più volte da Aristotele; cfr., in particolare, *Metaph.* IV, 5, 1010 a 6). Per quanto riguarda la citazione, si tratta del fr. 146 Kaibel (*Com. gr. fragm.*, Berlin, 1909).

Ma si potrebbe ritenere che la causa sia più naturale e senza somiglianza con la situazione di coloro che prestano denaro, poiché per quelli non si tratta di affetto, ma di volontà di salvare ⟨i debitori⟩ in vista del recupero del denaro; mentre quelli che hanno compiuto un beneficio provano amicizia e amore per coloro che lo hanno ricevuto, quand'anche non siano affatto utili né possano esserlo per il futuro.

Il che appunto accade anche nel caso degli artisti: ognuno ama la propria opera più di quanto sarebbe amato dall'opera se questa divenisse animata. Questo forse avviene soprattutto guardando ai poeti[71], poiché essi amano in modo eccessivo le loro opere[72] volendo loro bene come se fossero dei figli. A tale situazione somiglia quella dei benefattori: l'essere che ha ricevuto il beneficio è una loro opera: pertanto lo amano più di quanto l'opera ami chi l'ha prodotta. Causa di ciò è il fatto che l'esistere è per tutti cosa degna di scelta ed amabile, noi esistiamo nell'attività (poiché viviamo e compiamo delle azioni) e, in certo qual modo, è per la sua attività che esiste colui che ha prodotto l'opera; dunque egli ama l'opera, perché ama anche l'esistere[73]. Questa è una cosa naturale, poiché ciò che ⟨colui che agisce⟩ è in potenza, l'opera lo palesa nell'atto[74].

Contemporaneamente, poi, per il benefattore è bello ciò che è conforme alla sua azione, cosicché egli prova gioia in colui nel quale quella si realizza, mentre per chi riceve il beneficio non c'è nulla di bello in colui che lo ha compiuto, ma

71. Cfr. IV, 2, 1120 b 14.

72. I ποιήματα (cfr. ποιέω).

73. Per spiegare questo ragionamento, che ha dato luogo a molte discussioni, lo si può porre sotto forma di sillogismo (cfr. TRICOT, p. 453, n. 1):

a) Ciò che è in atto (per es. la nostra esistenza) è φιλητόν («amabile»).

b) L'opera è ciò che è in atto.

c) Dunque l'opera è φιλητόν per il suo autore (amiamo ciò che è da noi stessi creato).

Nella spiegazione di Aristotele l'ἔργον («opera») rappresenta il beneficato, che è appunto l'attuazione del suo benefattore. Perciò il benefattore lo ama, come un artista la sua opera che è, in un certo senso (πως), un altro lui stesso, in quanto l'opera realizza la sua potenza.

74. Sulla teoria aristotelica della potenza e dell'atto cfr., in particolare, *Phys.*, III, 3, 202 a 13-b 22; *Metaph.*, XI, 9, 1065 b 5-1066 a 34.

se mai qualcosa di vantaggioso; e questo è meno piacevole e meno amabile.

Cose piacevoli sono l'attività di ciò che è presente, la speranza di ciò che è futuro e il ricordo di ciò che è passato: ma la cosa più piacevole, e ugualmente amabile, è quella secondo attività[75]. Per colui che ha compiuto un beneficio, l'opera perdura (poiché il bello è duraturo), mentre per chi lo ha ricevuto l'utile passa. Ed il ricordo delle cose belle è piacevole, mentre non lo è, o lo è di meno, quello delle cose utili; l'attesa invece sembra trovarsi in una situazione contraria.

Inoltre l'affetto assomiglia ad un atto di produzione[76], mentre l'essere oggetto d'amicizia alla passività: ed è a coloro che sono superiori nell'azione che si accompagnano il provare amicizia e ciò che concerne l'amicizia. E ancora, tutti amano maggiormente le cose ottenute con fatica, come coloro che hanno guadagnato i loro averi rispetto a quelli che li hanno avuti in eredità[77]. E si ritiene comunemente che il ricevere del bene sia una cosa che non comporta fatica, mentre il farne sia impegnativo. Anche per questo motivo le madri amano i figli più ⟨dei padri⟩, perché il generarli comporta maggior pena ed esse sono più consapevoli che sono loro proprie creature. E si ammetterà che questa caratteristica è propria anche dei benefattori.

8. Ci si pone anche il problema se si debba essere amici soprattutto di se stessi o di qualcun altro. Infatti si rimproverano coloro che sono amici soprattutto di se stessi e li si denomina in senso dispregiativo «egoisti»[78]. Ed è opinione comune che colui che è cattivo compia ogni azione per se stesso e tanto più quanto più è malvagio — e per questo lo si accusa, per esempio, di non fare nulla che prescinda da se stesso[79] — e che colui che è virtuoso faccia invece ogni cosa a motivo del

75. Cfr. *Metaph.*, XII, 7, 1072 b 16-18.

76. In greco ποίησις, che esprime il processo del produrre (ποιεῖν) e, in quanto *attività*, si oppone al πάσχειν («essere passivi») del r. 20.

77. Cfr. IV, 2, 1120 b 11-14.

78. Ossia: «amanti di se stessi» (φίλαυτοι).

79. Così traduce il LAMBIN: *quod nihil agat a suis rationibus et commodis alienum.*

bello, e quanto più è virtuoso tanto più agisca a motivo del bello ed in vista dell'amico e trascuri il suo interesse.

Ma i fatti sono in disaccordo con queste affermazioni[80] e 1168 b non senza ragione. Si dice infatti che bisogna essere amici in massimo grado di colui che è il migliore amico e l'amico migliore è colui che volendo ciò che è buono per qualcuno, lo vuole in vista di quello[81], anche se nessuno lo saprà. Queste caratteristiche si riscontrano al più alto grado nel rapporto dell'individuo con se stesso e così anche tutte le altre in base alle quali si definisce l'amico. Si è detto[82] infatti che tutti i sentimenti di amicizia partono dall'individuo stesso e si estendono agli altri. E tutti i proverbi sono concordi, come «un'anima sola»[83], «comuni sono le cose degli amici»[84], «affezione è uguaglianza»[85] e «il ginocchio è più vicino della gamba»[86]: tutti questi detti, infatti, si potrebbero applicare soprattutto al rapporto con se stessi, poiché è di se stessi che si è amici in massimo grado. E dunque soprattutto se stessi bisogna fare oggetto d'amicizia. A buon diritto pertanto ci si interroga su quale delle due opinioni[87] si debba seguire, avendo entrambe una loro credibilità. Dunque bisogna senza dubbio tenere distinti tali ragionamenti e definire in quale misura ed in quale aspetto l'uno e l'altro siano veri. Se quindi comprendessimo in quale senso ciascuno intende l'egoismo, forse si farebbe chiarezza[88].

Coloro che riducono ⟨questa parola⟩ ad un'offesa chiamano «egoisti» gli uomini che assegnano a se stessi la parte maggiore in fatto di ricchezze, onori e piaceri del corpo; sono infatti queste le cose che la moltitudine desidera ed è riguardo ad esse che si affanna, ritenendo che siano i massimi beni; e

80. Sul contrasto tra la teoria e la pratica, cfr. V, 7, 1131 b 18; X, 1, 1172 a 34-35; 9, 1179 a 20-22. La contrapposizione è del resto piuttosto frequente nella produzione letteraria greca.

81. E, quindi, in modo disinteressato (cfr. VIII, 2, 1155 b 31).

82. Si veda il cap. 4.

83. Cfr. Euripide, *Oreste*, 1046.

84. Proverbio già citato in VIII, 11, 1159 b 31.

85. Cfr. VIII, 7, 1157 b 36.

86. Cfr. Teocrito, XVI, 18.

87. Quelle indicate *supra*, 1168 a 28-29.

88. Cfr. *Top.*, II, 3, 110 a 23.

perciò sono anche oggetto di contesa. Pertanto coloro che si prendono una parte eccessiva di questi beni, godono dei desideri e in generale delle passioni e della parte irrazionale dell'anima. Tale è la moltitudine e per questo dalla moltitudine, che è cattiva, proviene l'epiteto: giustamente allora si rimproverano coloro che sono egoisti in questo modo. È chiaro, poi, che sono coloro che attribuiscono a se stessi tali beni ad essere solitamente detti dalla moltitudine egoisti; se infatti uno si desse sempre la pena di compiere, egli stesso e prima di ogni altra cosa, ciò che è giusto oppure saggio, o qualunque altra delle cose conformi alle virtù e, in generale, procurasse sempre a se stesso ciò che è bello, nessuno direbbe che costui è egoista e neppure lo biasimerebbe. Tuttavia si dovrebbe ritenere egoista in misura maggiore l'uomo di tal genere, perché egli attribuisce a se stesso le cose più belle e i più grandi beni, gode della parte dominante di sé[89] e in tutto obbedisce ad essa. Come è opinione comune che una città e ogni altro organismo consistano soprattutto nella parte dotata di maggiore autorità, così anche l'uomo: «egoista» pertanto è colui che ama soprattutto questa parte e di essa si diletta. E un uomo si dice intemperante e temperante in base al fatto che l'intelletto domini[90] oppure no, nella convinzione che ciascuno si identifichi con esso; e si ritiene di avere compiuto da soli e volontariamente soprattutto le cose che si accompagnano alla ragione. È chiaro dunque che ciascuno è, o è soprattutto, questa parte ⟨dominante⟩, come anche è chiaro che è soprattutto questa ad essere amata dal virtuoso[91]. Perciò egli sarà estremamente egoista, ma secondo una specie d'egoismo diversa da quella che viene biasimata, e differendone tanto quanto il vivere secondo ragione differisce dal vivere secondo passione[92] e il desiderare ciò che è bello dal desiderare ciò che sembra essere vantaggioso. Tutti dunque approvano e lodano

89. In greco: τὸ κυριώτατον, ossia il νοῦς (cfr. *supra*, 4, 1166 a 15).
90. «Dominare» in greco è κρατεῖν: Aristotele gioca perciò sull'etimologia dei termini ἐγκρατής («temperante», cioè «che domina su di sé») ed ἀκρατής («colui che non si domina»).
91. Cfr. *supra*, 4, 1166 a 16-17.
92. Cfr. I, 1, 1095 a 10.

coloro che si impegnano in modo eccezionale per le azioni belle; e nel caso in cui tutti contendessero in vista di ciò che è bello e si sforzassero di compiere le cose più belle, da un lato nella comunità si avrebbe tutto ciò di cui si ha bisogno e dall'altro, in privato, ciascuno avrebbe i beni più grandi, se appunto la virtù è una tal cosa.

Conseguentemente colui che è buono deve essere egoista (egli infatti trarrà godimento dal fare ciò che è bello e procurerà dei vantaggi agli altri), mentre non lo deve il malvagio: egli danneggerà se stesso e coloro che gli sono vicini seguendo cattive passioni. Dunque per il malvagio ciò che deve fare discorda da ciò che fa, mentre il virtuoso fa ciò che deve fare, poiché ogni intelletto sceglie[93] quel che è la cosa migliore per lui stesso e il virtuoso obbedisce all'intelletto.

Riguardo al virtuoso è vero, d'altra parte, che egli compie molte azioni per gli amici e per la patria e che, qualora ce ne sia bisogno, muore per loro; egli infatti getterà via ricchezze, onori e, in generale, i beni che gli uomini si contendono, serbando per se stesso ciò che è bello: preferirà provare un piacere intenso per poco tempo piuttosto che un piacere lieve per molto e vivere una vita bella per un anno piuttosto che in un modo qualunque per molti, e una sola azione bella e grande a molte e meschine[94]. Questo senza dubbio accade a coloro che muoiono per gli altri: essi dunque scelgono per sé ciò che è bello. ⟨Il virtuoso⟩ darebbe via anche le sue ricchezze perché gli amici ne abbiano di più; all'amico infatti vanno le ricchezze, ma a lui ciò che è bello: il bene maggiore, pertanto, egli lo attribuisce a se stesso. Anche riguardo agli onori e alle magistrature il suo atteggiamento è lo stesso: tutti quei beni li lascerà all'amico, poiché questa per lui è una cosa bella e lodevole. A buon diritto, dunque, si ritiene che sia virtuoso, poiché preferisce a tutto il resto ciò che è bello. Ma è possibile

93. Infatti la scelta è un atto dell'intelletto (cfr. III, 5, 1113 a 6-7). Cfr. inoltre *Rhet.*, I, 6, 1362 a 24.

94. Secondo GAUTIER-JOLIF (II, 2, p. 751) Aristotele alluderebbe qui a passi famosi dell'*Iliade* (come IX, 410-416 e XVIII, 98-126), nei quali Achille esprime l'anelito ad una vita gloriosa, seppur breve. Si tratta, del resto, di versi la cui eco è ricorrente anche in PLATONE: cfr. *Apol.*, 28 b-d; *Conv.*, 179 e; 208 c-e.

che lasci anche le azioni[95] ad un amico e che il divenire per l'amico causa ⟨di tali azioni⟩ sia per lui più bello che compierle egli stesso.

È evidente pertanto che in tutte le cose degne di lode il virtuoso attribuisce a sé una parte maggiore di ciò che è bello. Si deve dunque essere «amanti di se stessi» in questo modo, come è stato detto; ma non bisogna nel modo in cui lo è la 1169 b
moltitudine.

9. Riguardo all'uomo felice un'aporia è costituita anche dal fatto se egli avrà bisogno di amici oppure no[96].

Si dice che le persone beate e autosufficienti non hanno per nulla bisogno di amici, poiché possiedono i beni; essendo autosufficienti dunque non abbisognano di nulla in più, mentre l'amico, in quanto è un altro se stesso, procura ciò che uno non è in grado di procurarsi da sé. Da qui il detto: «quando la sorte è favorevole, che bisogno c'è degli amici?»[97]. Sembra però assurdo, dopo avere attribuito tutti i beni a colui che è felice, non assegnargli degli amici, cosa che è comunemente ritenuta il più grande dei beni esterni[98]. Ma se è più proprio di un amico fare del bene che riceverne[99] ed è proprio sia dell'uomo buono che della virtù compiere dei benefici e se è cosa più bella fare del bene agli amici che agli estranei, il virtuoso avrà bisogno di coloro che si faranno beneficare. Perciò la questione è anche se si abbia più bisogno di amici nelle situazioni felici o nelle sventure: colui che si trova in una sventura ha bisogno di coloro che lo beneficheranno e quelli che si trovano nella buona sorte hanno bisogno di coloro ai quali faranno del bene[100].

È senza dubbio una cosa assurda anche considerare come un solitario colui che è beato[101]: nessuno, infatti, sceglierebbe

95. Cioè la possibilità di compierle al suo posto.
96. Cfr. *Eth. Eud.*, VII, 12, 1244 b 1-1245 a 26.
97. Cfr. EURIPIDE, *Oreste*, 667.
98. Cfr. ERODOTO, V, 23, 3; SENOFONTE, *Mem.*, II, 4, 1-2; PLATONE, *Liside*, 211 d-212 a; EURIPIDE, *Her.*, 1425-6.
99. Cfr. *supra*, 7, 1167 b 17 segg.
100. Cfr. VIII, 1, 1155 a 6-9; ed anche IX, 11, 1171 a 21-24.
101. Cfr. I, 5, 1097 b 9.

di possedere tutti i beni per se stesso, poiché l'uomo è un essere politico[102], e per natura incline al vivere sociale. Questa caratteristica appartiene anche all'uomo felice, poiché egli possiede le cose che sono buone per natura ed è chiaro che è meglio trascorrere il proprio tempo insieme con degli amici e con degli uomini virtuosi, piuttosto che con persone estranee e conoscenti occasionali. Anche per chi è felice, dunque, c'è bisogno di amici.

Che cosa affermano dunque i primi[103] e sotto quale aspetto essi dicono il vero? Forse perché la moltitudine ritiene che siano amici coloro che sono utili? Di persone di tal genere dunque l'uomo beato non avrà affatto bisogno, poiché possiede già i beni; non avrà neppure bisogno, o poco, di coloro che sono amici a motivo del piacere (una vita che è piacevole, infatti, non necessita di un piacere apportato dall'esterno)[104]: non avendo egli bisogno di amici di tal genere, è opinione comune che non abbia affatto bisogno di amici.

Ma questo senza dubbio non è vero. All'inizio infatti si è detto[105] che la felicità è una certa attività, ma è chiaro che l'attività è un divenire e non esiste come una sorta di possesso. Se dunque l'essere felici consiste nel vivere e nell'essere attivi, e l'attività dell'uomo buono è virtuosa e piacevole per se stessa, come si è detto[106] appunto all'inizio; se ciò che è propriamente nostro fa parte delle cose piacevoli; se, infine, siamo in grado di contemplare coloro che ci sono vicino più che noi stessi e le loro azioni più che le nostre, e se per i buoni le azioni di quei virtuosi che sono loro amici sono piacevoli (poiché esse possiedono entrambe le cose buone per natura)[107]: allora l'uomo beato avrà bisogno di amici di tal genere, se davvero preferisce contemplare azioni virtuose e che sono a lui proprie, e di tal genere sono quelle dell'uomo buono che è amico.

102. Cfr. *Pol.*, I, 2, 1253 a 2-3; *Eth. Nic.*, I, 5, 1097 b 11.
103. Coloro che sostengono la prima opinione.
104. Cfr. I, 9, 1099 a 15-16.
105. Cfr. I, 6, 1098 a 5; 9, 1098 b 31-1099 a 7. Su tutta l'argomentazione che segue, si veda Tricot, p. 462, n. 3.
106. Cfr. I, 9, 1098 b 29-1099 a 7 e 1099 a 22-28.
107. Cioè τὸ σπουδαῖον («ciò che è virtuoso») e τὸ οἰκεῖον («ciò che è proprio»).

Gli uomini credono che colui che è felice debba vivere piacevolmente. La vita per chi è in in solitudine è dura, poiché non è facile esercitare in modo continuativo un'attività[108] da se stessi, mentre è più facile insieme con persone diverse e in rapporto con altri[109]. Dunque l'attività che già è piacevole per se stessa, sarà ⟨in questo modo⟩ più continua; ciò che appunto deve essere per quanto concerne l'uomo beato. Il virtuoso infatti, in quanto è virtuoso, gioisce delle azioni conformi a virtù e prova dispiacere per quelle che derivano dal vizio, proprio come il musico prova piacere delle belle melodie, sofferenza invece per quelle brutte.

Un certo esercizio della virtù potrà anche svilupparsi dal vivere insieme con le persone oneste, come dice anche Teognide[110].

Indagando in modo più vicino alla natura[111] delle cose sembra che l'amico virtuoso sia per natura degno di scelta per il virtuoso. Infatti si è detto[112] che ciò che è buono per natura, per il virtuoso è buono e piacevole per se stesso. Il vivere, dunque, si definisce per gli animali con la capacità di sensazione e per gli uomini con le capacità di sensazione[113] o di pensiero[114]. Ma la capacità si riconduce all'attività[115] e nell'attività è situato l'elemento dominante: sembra pertanto che il vivere consista principalmente nel percepire sensazioni o nel pensare. Il vivere fa parte, di per sé, delle cose buone e

108. Cfr. X, 4, 1175 a 3-5.

109. Cfr. VIII, 1, 1155 a 14-16; X, 7, 1177, a 34.

110. Cfr. Teognide, 35-36. Cfr. *infra*, 12, 1172 a 14.

111. Il termine φυσικώτερον comporta una comparazione implicita col metodo finora seguito nell'argomentazione (διαλεκτικός). Dopo avere fornito ragioni sufficienti per mostrare la necessità dell'amicizia, resta da stabilire in modo scientifico e positivo il legame causale tra la felicità e l'amicizia (cfr. Joachim, pp. 258-259).
L'argomentazione di questa seconda parte del capitolo è molto complessa e si suddivide in una sequenza di sillogismi, accuratamente analizzati da Burnet e Ross (si veda in proposito Tricot, p. 464, n. 2).

112. Cfr. I, 9, 1099 a 11-13; III, 6, 1113 a 24-33.

113. Cfr. *De an.*, II, 2, 413 b 1-2; 3, 414 b 14-19; *De part. anim.*, III, 4, 666 a 34.

114. Si è seguito il testo del Bywater: ἢ νοήσεως; si veda però Joachim (p. 259, n. 4) sulla variante καὶ νοήσεως.

115. Cfr. *Metaph.*, IX, 8, 1049 b 4-1051 a 34. Così spiega San Tommaso (1092, p. 498): *dormiens enim quia non actu sentit vel intelligit, non perfecte vivit, sed habet dimidium vitae* [«colui che dorme non vive in modo completo, ma ha una vita a metà, poiché non percepisce né intende in atto»].

piacevoli, poiché è qualcosa di definito e ciò che è definito partecipa della natura del bene[116]; e ciò che è buono per natura è buono anche per l'uomo virtuoso: perciò sembra che sia una cosa piacevole a tutti. Non bisogna però prendere in considerazione una vita malvagia e corrotta e neppure una vita nelle sofferenze, perché la vita di tal genere è indefinita, come lo sono i suoi attributi[117]. Nella parte seguente di questo studio[118] si farà maggior chiarezza intorno al dolore. Ma se la vita stessa è una cosa buona e piacevole[119] (e lo sembra anche in conseguenza del fatto che la desiderano tutti e soprattutto gli uomini virtuosi e beati: per essi il vivere è degno di scelta in massimo grado[120] ed immensamente beata è la loro vita), e se colui che vede ha percezione del fatto di vedere, colui che ascolta, di ascoltare, colui che cammina, di camminare ed ugualmente negli altri casi esiste un qualcosa che percepisce che stiamo compiendo un'attività[121], cosicché se percepiamo percepisce che percepiamo e se pensiamo, che pensiamo e se l'avere percezione del fatto che percepiamo o che pensiamo ⟨è percepire⟩ che esistiamo (poiché l'essere — abbiamo detto[122] — è percepire o pensare) e se il percepire che si vive fa parte di per sé delle cose piacevoli (la vita infatti è per natura una cosa buona e il percepire il bene che si trova in se stessi è cosa piacevole); e se il vivere è degno di scelta e lo è soprattutto per le persone buone, poiché l'esistere è per loro cosa buona e piacevole (avendo essi la percezione di ciò che è un bene in sé, infatti, ne provano piacere); e se l'uomo virtuoso con l'amico si trova nello stesso rapporto che con se stesso (poiché l'amico è un altro se stesso): allora come l'esi-

116. Il πέρας («limite») è inserito al primo posto nella colonna positiva della lista pitagorica dei contrari (cfr. I, 4, 1096 b 6; II, 5, 1106 b 29-30). D'altronde nel *Filebo* di PLATONE (64 d-65 d, 66 a-b) la misura e la proporzione sono considerate come essenza del bene.

Cfr. *Eth. Eud.*, VII, 12, 1245 a 26-1245 b 9.

117. Cioè il vizio e il dolore.

118. Cfr. X, 1-5.

119. Cfr. *supra*, 7, 1168 a 5-6; *Pol.*, III, 6, 1278 b 27-30; *Rhet.*, I, 6, 1362 b 26-27.

120. Cfr. III, 12, 1117 b 11-13; IX, 4, 1166 a 19; *infra*, 1170 b 3-5.

121. Cfr. *De an.*, III, 2, 425 b 12-25; 4, 429 b 26-29; 430 a 2-9; *De somno*, 2, 455 a 16-25.

122. Sul valore dell'imperfetto ἦν, cfr. III 7, 1113 b 12, nota.

stenza è cosa degna di scelta per ciascuno, così, o più o meno in questi termini, lo è anche l'esistenza del proprio amico. Ma si è detto che l'esistere è degno di scelta grazie alla percezione di essere egli stesso buono ed una percezione di tal genere è piacevole per se stessa. Pertanto bisogna anche percepire insieme all'amico il fatto che egli esiste e questo avverrà nella convivenza e nella comunanza di discorsi e di pensieri. Si converrà infatti che in questo senso[123] si parla di vivere insieme nel caso degli uomini e non, come per gli animali, di pascersi nello stesso luogo. Se dunque per colui che è beato l'esistere, essendo cosa buona e piacevole per natura, è degno di scelta in sé e lo è similmente anche l'esistere dell'amico, anche l'amico farà parte di ciò che è degno di scelta. Ma bisogna anche che l'uomo beato possieda ciò che è desiderabile per lui, altrimenti in questo sarà mancante di qualcosa. Pertanto colui che è destinato ad essere felice avrà bisogno di amici virtuosi.

10. Dunque bisogna forse procurarsi il maggior numero di amici[124] oppure, come appunto si ritiene che sia stato detto convenientemente nel caso dell'ospitalità: «né con troppi ospiti né senza ospiti»[125], anche nel caso dell'amicizia non converrà né essere senza amici né averne in numero eccessivo?

Per coloro che dunque mirano all'utile sembrerà che il proverbio enunciato sia del tutto adatto, poiché contraccambiare servigi a molti è cosa faticosa e la vita non è sufficiente a farlo[126]. Pertanto gli amici in soprannumero rispetto a quelli sufficienti alla propria vita sono inutili e d'impiccio al vivere in modo bello: non c'è dunque nessun bisogno di loro. E

123. Cfr. *Eth. Eud.*, VII, 12, 1245 b 9-19.
124. Cfr. *Eth. Eud.*, VII, 12, 1245 b 20-25.
125. ESIODO, *Le opere e i giorni*, 715.
126. Cfr. VIII, 7, 1158 a 16-18. *Si homo habeat multos amicos a quibus recipiat obsequia, oportet quod etiam e converso multis obsequatur* [«Qualora un uomo abbia molti amici dai quali riceva servigi bisogna che, viceversa, ne renda anche a molti»] spiega SAN TOMMASO, 1914, p. 501.

gli amici per il piacere sono sufficienti in pochi, come nel cibo il condimento.

Ma riguardo agli amici virtuosi, è forse preferibile averne il numero maggiore possibile oppure esiste una misura anche della quantità degli amici, proprio come per una città[127]? Infatti non si potrebbe avere una città formata da dieci uomini né è più una città quella costituita da centomila. E la quantità ⟨da osservare⟩ non è di certo un qualcosa di unico, ma ogni numero intermedio[128] tra certi limiti. Pertanto esiste una quantità definita di amici e senza dubbio consiste nel più grande numero possibile di amici con i quali si potrebbe convivere (si è detto[129] infatti che questo è comunemente ritenuto l'aspetto più tipico dell'amicizia); ed è chiaro che non è possibile convivere con molti e fra di loro spartire se stessi. Inoltre bisogna che anche quelli siano amici fra di loro, se dovranno tutti trascorrere gli uni con gli altri le loro giornate; ma avere questo tra molti è impegnativo. È difficile gioire ed essere addolorati intimamente con molti, poiché è normale che accada di provare allegria con l'uno e di affliggersi con l'altro.

Allora è bene forse non cercare come procurarsi il più grande numero possibile di amici, ma tanti quanti sono necessari alla convivenza: si ammetterà che non è neppure possibile essere profondamente amico di molti. E per questo motivo non è possibile neanche essere innamorato di più persone, perché ⟨l'innamoramento⟩ vuole essere in un certo senso un eccesso di amicizia[130] e si rivolge verso una persona sola; anche l'essere profondamente amici, pertanto, si ha verso pochi.

Sembra che sia così anche nella realtà: non in molti diventano amici secondo l'amicizia tra compagni[131] e le amicizie oggetto di celebrazione poetica sono quelle tra due perso-

127. Che deve rispettare un limite massimo del numero di abitanti. Cfr. *Pol.*, VII, 4, 1326 a 35 segg.

128. In greco: τὸ μεταξύ; qui si tratta di un numero che si conforma alla regola generale della μεσότης («medietà»).

129. Cfr. VIII, 6, 1157 b 19; 7, 1158 a 10.

130. Cfr. VIII, 7, 1158 a 12; PLATONE, *Leggi*, VIII, 837 a.

131. Sulla ἑταιρικὴ φιλία, cfr. VIII, 6, 1157 b 23.

ne[132]. È opinione comune che coloro che hanno molti amici e che trattano familiarmente tutti non siano amici di nessuno[133], tranne che se si tratta del legame tra cittadini, e sono coloro ai quali si dà anche il nome di «compiacenti»[134]. Nell'amicizia tra cittadini è dunque possibile essere amici di molti anche senza essere compiacenti, ma come veramente virtuosi; non è possibile invece esserlo verso molti a motivo della virtù e delle persone stesse e si può essere soddisfatti di averne trovati anche pochi di tal genere[135].

11. C'è più bisogno di amici nelle situazioni di prosperità o nelle avversità?[136] È in entrambe le circostanze che essi vengono ricercati, perché coloro che si trovano nella sventura hanno bisogno di aiuto e coloro che hanno successo hanno bisogno di persone che vivano insieme a loro e di quelle da beneficare, poiché vogliono fare del bene[137]. L'avere amici è dunque più necessario nelle avversità e per questo motivo in quelle circostanze c'è bisogno degli amici utili, ma è più bello nella prosperità, ed è per questo che gli uomini cercano anche amici virtuosi: è preferibile beneficare quelli e con loro trascorrere la propria vita. La presenza stessa degli amici infatti è piacevole, sia nella prosperità che nelle avversità. Coloro che sono addolorati si sentono sollevati se gli amici si dolgono con loro. Perciò ci si potrebbe chiedere se essi prendano su di sé una parte del nostro dolore come un fardello[138], oppure se questo non avvenga e sia invece la loro presenza, che è piacevole, ed il pensiero di dolersi insieme a rendere più lieve il dolore. Ma sia lasciata da parte la questione se è per questi motivi o per qualche altra causa che si prova sollievo: è senza dubbio evidente che ciò che si è detto accade.

132. Un elenco di coppie di amici celebri (come Achille e Patroclo, Oreste e Pilade, Teseo e Piritoo) si trova in SENOFONTE, *Conv.*, VIII, 31; in PLATONE, *Resp.*, III, 391 c, si accenna a Oreste e Pilade.
133. Cfr. *Eth. Eud.*, VII, 12, 1245 b 20.
134. Sull'ἀρέσκεια, cfr. IV, 12, 1126 b 12 segg.
135. Cfr. VIII, 4, 1156 b 26; 7, 1158 a 14.
136. Cfr. *Eth. Eud.*, VII, 12, 1245 b 26-1246 a 25.
137. Cfr. VIII, 1, 1155 a 5-12; *supra*, 9, 1169 b 13-16.
138. In greco, βάρος: «peso». Cfr. SENOFONTE, *Mem.*, II 7, 1.

La presenza degli amici sembra che sia un piacere[139] misto di queste cose. Il fatto stesso di vedere gli amici infatti è piacevole, in particolare per colui che si trova in una sventura, e diviene una sorta di aiuto a non provare dolore (infatti l'amico è atto a consolare sia con la vista sia con le parole[140], qualora sia una persona dotata di tatto: egli conosce il carattere ⟨dell'altro⟩ e le cose di cui quello si rallegra o prova dolore); ma il percepire che l'amico è addolorato per le proprie sventure è cosa dolorosa: ognuno rifugge dall'essere causa di dolore per gli amici. Perciò coloro che sono virili si guardano dal far partecipare gli amici al loro dolore e ⟨chi ha un tale carattere⟩, qualora non abbia un eccesso di insensibilità al dolore[141], non tollera la sofferenza che nasce in quelli e in generale non accoglie persone che si lamentino con lui, per il fatto che neppure lui è incline al lamento: donnette e uomini di tal fatta provano piacere in quelli che si lamentano insieme con loro e li amano come amici e come compagni di dolore[142]. Ma in tutti i casi è chiaro che bisogna imitare il migliore[143].

D'altra parte, la presenza degli amici nella prosperità offre un piacevole intrattenimento e ci procura il pensiero che essi provano piacere per i nostri beni.

Per questo motivo sembrerà che si debbano prontamente chiamare gli amici a partecipare delle situazioni prospere (poiché è bello fare benefici), peritandosi invece a chiamarli a partecipare alle sventure, poiché bisogna metterli a parte dei nostri mali il meno possibile, donde il proverbio: «mi basta la mia disgrazia»[144]. Soprattutto bisogna chiamarli in aiuto quando, con un loro piccolo disturbo, procureranno un grande vantaggio all'amico. Viceversa conviene senza dubbio re-

139. Si è inserito ἡδονή (secondo la proposta del Rackham), per evitare la fortissima ellissi.

140. Su questo motivo, cfr. EURIPIDE, *Ione*, 730-32; MENANDRO, fr. 640, 641, 642 Koerte.

141. Così si è tradotto il termine ἀλυπία, in divergenza dal significato che ha generalmente in Aristotele: «assenza di dolore».

142. Cfr. SOFOCLE, *Aiace*, 317-22; *Trachinie*, 1071-1075; EURIPIDE, *Elena*, 947-952; *Ifigenia in Aulide*, 451-452.

143. Cioè l'ἀνδρώδης, l'uomo virile.

144. È ignota la fonte di questa citazione, che comunque è vicina a SOFOCLE, *Edipo Re*, 1161.

carsi dagli amici che si trovano in una disgrazia senza essere chiamati e con premura (infatti è proprio di un amico fare del bene, soprattutto a coloro che sono nella necessità e che non lo hanno richiesto: è più bello e più piacevole per entrambe le parti); e con premura conviene recarsi per collaborare alle situazioni di benessere (anche per queste cose infatti c'è bisogno di amici)[145], con tutta calma invece per partecipare al beneficio: non è bello essere bramosi di ricevere un vantaggio. Senza dubbio, poi, bisogna guardarsi dalla fama di essere spiacevoli nel respingere ⟨i loro inviti⟩; talvolta infatti accade.

È evidente pertanto che la presenza degli amici è da scegliersi in ogni circostanza.

12. Forse allora, come per gli innamorati il vedere ⟨l'amato⟩ è la cosa più amabile ed essi preferiscono questa sensazione alle altre, convinti che soprattutto in base a questa esista e nasca l'amore[146], così anche per gli amici il vivere insieme non è la cosa più desiderabile?[147]

L'amicizia è infatti una comunità[148] e come uno si comporta con se stesso, così si comporta anche verso l'amico; riguardo a se stessi, la percezione del fatto di esistere è cosa degna di scelta ed appunto lo è anche riguardo all'amico; ma l'attuazione[149] di essa si ha nel vivere insieme, cosicché è naturale che gli amici vi tendano. E in ciò che per ciascuno è l'esistere o in ciò per cui gli uomini scelgono di vivere essi 1172 a
insieme con gli amici vogliono trascorrere la vita; e perciò appunto alcuni bevono insieme, altri giocano insieme a dadi, altri insieme fanno esercizi ginnici e vanno a caccia, oppure insieme si occupano di filosofia, ciascuno trascorrendo le sue giornate in quell'occupazione che, tra le cose della vita, ama; è volendo vivere insieme con gli amici che gli uomini com-

145. Cfr. VIII 1, 1155 a 6 segg.
146. Cfr. *supra*, 5, 1167 a 3 segg.
147. Aristotele fornirà tre argomenti: 1) rr. 32-33; 2) rr. 33-1172 a 1; 3) rr. 1-8.
148. Una κοινωνία: cfr. VIII, 11, 1159 b 29-32; 14, 1161 b 15. GAUTHIER-JOLIF (II, 2, p. 768) sottolineano la sfumatura di significato presente nel termine κοινωνία, che nei capitoli 11-14 del libro VIII designa una «comunità d'interessi», qui invece una «comunione» affettiva.
149. Cfr. *supra*, 9, 1170 a 14 segg.

piono queste azioni e prendono parte a quelle cose nelle quali ritengono che consista il vivere insieme.

L'amicizia tra i cattivi è dunque malvagia (essi infatti, essendo instabili, partecipano a cose cattive e diventano cattivi rendendosi simili gli uni agli altri)[150], mentre quella tra i virtuosi è virtuosa, essendo accresciuta dalle loro relazioni; è anche opinione comune che essi diventino migliori con l'attività e correggendosi reciprocamente, poiché si modellano gli uni sugli altri nelle cose per le quali si riescono graditi; da qui il proverbio: «cose virtuose ⟨apprenderai⟩[151] dai virtuosi». Riguardo all'amicizia, dunque, limitiamoci a quanto fin qui si è detto; in seguito tratteremo del piacere.

150. Commenta San Tommaso (1950, p. 508): *et cum sint instabiles, semper de malo in peius procedunt* [«ed essendo instabili, procedono sempre più dal male verso il peggio»].

151. Teognide, 35; Aristotele cita il verso in modo incompleto, lasciandone in sospeso la conclusione: μαθήσεαι.

LIBRO DECIMO

1. Dopo queste considerazioni segue una trattazione sul piacere. È opinione comune che esso sia proprio soprattutto del genere umano[1] e per questo si educano i giovani guidandoli[2] col piacere e col dolore; ed è anche opinione comune che per la virtù del carattere sia importantissimo dilettarsi delle cose delle quali si deve e detestare quelle che si deve. Infatti piacere e dolore si estendono per la durata di tutta la vita, ed hanno peso e forza per la virtù e per la vita felice; gli uomini infatti scelgono le cose piacevoli, mentre rifuggono quelle dolorose[3]: riguardo a tali cose si converrà dunque che non devono essere trascurate, soprattutto perché sono oggetto di una grande disputa. Alcuni[4] affermano che il piacere è il bene, altri, al contrario, che esso è una cosa del tutto cattiva e tra questi ultimi certuni perché sono davvero convinti che le cose stiano così, certi altri perché credono che sia meglio per la nostra vita dichiarare il piacere tra le cose cattive, anche se non lo è; la moltitudine infatti propende ad esso ed è schiava dei piaceri e perciò bisogna condurla nella direzione opposta: in questo modo giungerà alla via di mezzo[5].

1. Cfr. II, 2, 1105 a 1-3.
2. Cfr. II, 2, 1104 b 11-13; PLATONE, *Resp.*, III, 401 e; *Leggi*, I, 644 d segg. Il verbo οἰακίζω («stare al timone»), termine nautico equivalente a κυβερνάω, è qui usato in senso metaforico.
3. Cfr. II, 2, 1104 b 18-1105 a 3.
4. Il riferimento è rivolto ad Eudosso (cfr. I, 12, 1101 b 27); al r. 28 οἳ δ' designa Speusippo (cfr. I, 4, 1096 b 7).
5. Cfr. II, 9, 1109 b 4.

Ma c'è il rischio che affermare questo non sia corretto. Riguardo alle passioni e alle azioni i ragionamenti sono meno credibili dei fatti: quando discordino dai dati forniti dalla 1172 b percezione vengono pertanto disprezzati e distruggono anche il vero. Infatti colui che biasima il piacere, quando viene sorpreso mentre un giorno vi tende, sembra che inclini ad esso, come se ritenesse siffatto ogni piacere; il distinguere infatti non è alla portata della moltitudine. Pertanto sembra che quei ragionamenti che sono veri siano i più utili non solo per la conoscenza, ma anche per la vita: essendo in accordo con i fatti vengono creduti e per questo spingono coloro che li comprendono a vivere in modo conforme ad essi. Ma di tali cose si è parlato a sufficienza: torniamo a ciò che si è detto sul piacere.

2. Eudosso[6] riteneva dunque che il piacere fosse il bene per il fatto che vedeva tendere ad esso tutti gli esseri, sia quelli dotati che quelli privi di ragione; ma in tutti ciò che è degno di scelta è ciò che è equo e ciò che lo è al massimo grado è il bene per eccellenza; il fatto che tutti siano portati verso lo stesso oggetto indica pertanto che questo è per tutti il massimo bene (infatti ciascuno ricerca ciò che è buono per lui stesso, come anche il nutrimento), e ciò che è buono per tutti e ciò a cui tutti tendono è il bene[7].

Quelle argomentazioni venivano credute più per la virtù del carattere ⟨dell'autore⟩ che per loro stesse: egli era ritenuto straordinariamente temperante e pertanto si ammetteva che non facesse quelle affermazioni come amico del piacere, ma che le cose stessero così realmente.

Egli poi credeva che questo non risultasse meno evidente dall'argomento *a contrario*: il dolore è in se stesso evitato da tutti gli esseri e quindi nello stesso modo il suo contrario è

6. La tesi di Eudosso è svolta in 1172 b 9-35; quella di Speusippo in 1172 b 35-1174 a 10.

7. A questo argomento Aristotele ha già accennato in I, 1, 1094 a 2-3 (ed un'allusione si trova anche in PLATONE, *Filebo*, 20 b). Cfr. *Top.*, III, 1, 116 a 17; *Rhet.*, I, 6, 1362 a 23; CICERONE, *De fin.*, I, 9.

degno di scelta[8]; e in particolare è degno di scelta ciò che non scegliamo a causa di un'altra cosa né in vista di un'altra; e tale cosa, con il consenso di tutti, è il piacere: a nessuno si chiede per quale fine provi piacere, nella convinzione che il piacere sia da scegliersi per se stesso[9]. E aggiunto ad un bene qualsiasi, per esempio all'agire secondo giustizia e all'essere moderati, rende quel bene più degno di scelta; ed è con se stesso che il bene si accresce.

Quest'ultimo ragionamento sembra dunque dimostrare che il piacere è uno tra i beni, ma non dimostra affatto che lo è più di un altro, poiché ogni bene, unito ad un altro bene, è più degno di scelta che da solo. Con un argomento di tal genere anche Platone[10] elimina l'identificazione del piacere con il bene: la vita piacevole è più degna di scelta accompagnata a saggezza che senza e se la mescolanza è migliore, il piacere non è il bene, poiché il bene è più degno di scelta anche senza aggiungervi nulla[11]. È chiaro[12] che neppure nessun'altra cosa che sia preferibile se unita a qualcuno dei beni in sé potrà essere il bene. Che cos'è dunque quella tale cosa di cui anche noi siamo partecipi? È infatti un bene di tal genere che stiamo ricercando.

Coloro che obiettano[13] che non è un bene ciò a cui ogni essere tende, c'è il rischio che parlino senza dire nulla. Noi 1173 a
sosteniamo che esistono le cose che esistono secondo l'opinione di tutti; e chi elimina questa convinzione non dirà affatto

8. Cfr. VII, 14, 1153 b 16.
9. Cfr. I, 12, 1101 b 27-31.
10. Cfr. *Filebo*, 20 e-22 e; 27 d; 60 b-61 b. Aristotele vi ha già fatto riferimento in I, 5, 1097 b 16-20.
11. Cfr. SAN TOMMASO (1971, p. 515): *Plato, qui erat contrariae opinionis,* [...] *ostendendo quod delectatio non est per se bonum. Manifestum est enim quod delectatio est eligibilior si adiungatur prudentiae. Quia igitur delectatio commixta alteri melior est, concludebat quod delectatio non sit per se bonum. Illud enim quod est per se bonum non fit eligibilius per appositionem alterius* [«Platone, che era di opinione contraria, ⟨...⟩ mostrando che il piacere non è un bene in sé. È chiaro infatti che il piacere è più degno di scelta se viene aggiunto alla saggezza. Poiché dunque il piacere unito ad un'altra cosa è migliore, egli concludeva che il piacere non è un bene in sé. Ciò che infatti è un bene in sé non diventa più degno di scelta grazie all'aggiunta di un'altra cosa»].
12. Cfr. I, 5, 1097 b 16-20, ed anche *Top.*, III, 2, 117 a 18.
13. In greco: οἱ ἐνιστάμενοι; cfr. *Anal. pr.*, I, 26, 69 a 37 segg. Aristotele allude qui alla tesi di Speusippo (cfr. VII, 14, 1153 b 5).

cose più credibili. Se infatti solo gli esseri privi di intelletto desiderassero i piaceri, ciò che costoro affermano sarebbe già qualcosa; ma se li desiderano anche gli esseri pensanti, in che senso fanno le loro affermazioni? Forse anche tra gli esseri inferiori[14] esiste qualcosa di naturale e buono, superiore a ciò che essi sono in sé e che tende al loro proprio bene.

E non sembra che quell'affermazione vada bene neppure riguardo all'argomento *a contrario*. Essi infatti negano che, se il dolore è un male, il piacere sia un bene, poiché anche un male può contrapporsi ad un male e l'uno e l'altro a ciò che non è né bene, né male — nel dire questo non sono in errore, tuttavia non affermano il vero almeno nel caso di ciò di cui parliamo. Se entrambi sono dei mali, bisognerebbe fuggire sia l'uno che l'altro, e se nessuno dei due è né un bene né un male, né l'uno né l'altro dovrebbero essere evitati o dovrebbero esserlo nella stessa misura. Ma è evidente che gli uomini fuggono l'uno come un male, mentre scelgono l'altro come un bene: in questo modo pertanto ⟨dolore e piacere⟩ sono anche in opposizione.

Tuttavia anche se il piacere non fa parte delle qualità, non per questo non fa parte neppure dei beni, poiché nemmeno le attività della virtù sono qualità, né lo è la felicità.

Dicono poi che il bene è definito, mentre il piacere è indefinito, poiché comporta il più ed il meno[15]. Se dunque derivano questo giudizio dal fatto di provare piacere, sarà la stessa cosa anche riguardo alla giustizia e alle altre virtù, secondo le quali si dice apertamente che gli uomini sono più o meno dotati di qualità e che agiscono più o meno secondo virtù: esistono persone giuste e coraggiose in maggior misura ⟨di altre⟩ ed è possibile agire più o meno secondo giustizia ed essere più o meno moderati. Ma se giudicano così per i piaceri, c'è il rischio che non dicano la causa, se davvero alcuni

14. San Tommaso ritiene che Aristotele, con l'espressione ἐν τοῖς φαύλοις, si riferisca agli uomini viziosi; la maggior parte degli interpreti (tra cui Ross, Rackham, Gauthier-Jolif, Tricot) pensa invece che si tratti delle bestie, gli ἀνόητα («esseri privi di intelletto») di 1173 a 2.

15. Cfr. II, 5, 1106 b 29-30; IX, 9, 1170 a 20-21, 23-25; inoltre, PLATONE, *Filebo*, 24 a-e.

sono senza mescolanza, altri invece misti. E che cosa impedisce che come la salute, per quanto definita, ammette il più e il meno, così sia anche per il piacere? Infatti non in tutti si trova la stessa proporzione e neppure nello stesso individuo è la stessa sempre, ma, anche allentandosi, perdura fino a un certo punto e differisce per il più e per il meno. Di tal genere può essere dunque anche il caso del piacere.

Ed avendo stabilito che il bene è perfetto[16], mentre sono imperfetti i movimenti e i processi di divenire, essi tentano di dimostrare che il piacere è movimento e divenire[17]. Ma sembra che non correttamente affermino che esso è movimento[18]. È opinione comune che ad ogni movimento siano proprie velocità e lentezza, e se non per se stesso, come nel caso del movimento del cielo[19], in rapporto ad altro; ma al piacere non appartiene né l'una né l'altra di queste caratteristiche. Infatti è possibile raggiungere rapidamente il piacere, come anche adirarsi, ma non provare piacere[20] rapidamente, neppure in rapporto ad altro, mentre è possibile ⟨rapidamente⟩ camminare, crescere e così via. Dunque è possibile passare rapidamente e lentamente allo stato di piacere, mentre non è possibile essere in atto secondo questo stato, intendo dire secondo il piacere, rapidamente.

E come potrebbe essere un divenire? È opinione comune infatti che non da qualsiasi cosa si generi qualsiasi cosa, ma che da quella da cui ha origine, in quella ⟨ogni cosa⟩ si dissolva[21]: ed il dolore è dissolvimento di ciò di cui il piacere è generazione.

16. Cfr. PLATONE, *Filebo*, 20 d.
17. Cfr. VII, 12, 1152 b 13-15 e 13, 1153 a 7-15.
18. La κίνησις («movimento») è la μεταβολή («mutamento») al termine della quale, pur restando invariata l'essenza, cambiano gli accidenti di qualità, quantità e luogo.
19. Cfr. *De coelo*, II, 6, 288 a 13. Poiché il movimento del primo cielo è uniforme, esso di per sé non ha né ἐπίτασις («accelerazione») né ἀκμή («velocità massima») né ἄνεσις («rallentamento»), ma è lento o veloce soltanto in relazione al movimento di altri corpi.
20. L'uso dell'aoristo ἡσθῆναι esprime il passaggio da uno stato all'altro, rispetto al presente ἥδεσθαι (r. 1173 b 1) che invece designa il perdurare di una certa condizione.
21. Cfr. Anassimandro, D. K. 12 B 1; ARISTOTELE, *Phys*, III, 5, 204 b 33-34; *Metaph.*, III, 4, 1000 b 25-26.

Dicono anche che il dolore sia mancanza dello stato secondo natura, il piacere invece una sua reintegrazione[22]. Ma quelle sono affezioni del corpo. Se pertanto il piacere è una reintegrazione dello stato naturale, proverà piacere ciò in cui si ha la ricostituzione della pienezza: il corpo, dunque; ma non è opinione comune che sia così: il piacere non è pertanto neppure reintegrazione, ma mentre si svolge il processo di reintegrazione si proverà piacere e se si viene tagliati, dolore[23]. Quest'opinione sembra che sia sorta dai dolori e dai piaceri aventi rapporto col nutrimento: essendone divenuti privi ed avendo in precedenza provato dolore, grazie al soddisfacimento si prova piacere. Ma questo non accade per tutti i piaceri: i piaceri dell'apprendimento non comportano dolore e neppure, tra i piaceri dei sensi, quelli dovuti all'odorato, molti processi uditivi, visivi, ricordi e speranze[24]. Di che cosa dunque questi saranno processi di generazione? Infatti non si è avuta mancanza di nulla di cui potrebbe esserci reintegrazione.

Riguardo a coloro che mettono in campo i più turpi piaceri[25], si potrebbe dire che quelle cose non sono piacevoli ⟨in sé⟩ (se infatti sono piacevoli per le persone che hanno una disposizione cattiva, non bisogna credere che esse siano piacevoli tranne che per loro, come neppure si deve credere che siano ⟨realmente tali⟩ le cose salutari, dolci o amare per i malati, né che siano bianche le cose che tali appaiono a coloro che hanno gli occhi malati)[26]. Oppure si potrebbe dire così, che i piaceri sono degni di scelta, ma di certo non lo sono se derivano da quelle fonti, come è degno di scelta anche l'essere ricchi, ma non per aver compiuto un tradimento, e l'essere sani, ma non per aver mangiato qualsiasi cosa[27]; oppure che i piaceri differiscono per la specie: quelli che provengono da ciò che è bello sono diversi da quelli che provengono da ciò che è turpe

22. Il greco: ἀναπλήρωσις, letteralmente: «riempimento».
23. Cfr. VII, 13, 1152 b 34-36. In questo passo, che è probabilmente corrotto, il participio τεμνόμενος sembra alludere ad un'operazione chirurgica.
24. Cfr. PLATONE, *Resp.*, VIII, 584 b-c; *Phil.* 51 b.
25. Cfr. VII, 12, 1152 b 10; 20-22.
26. Cfr. III, 6, 1113 a 26-31.
27. Cfr. VII, 6, 1148 b 21, dove si parla di quei popoli che si cibano di carni crude o di carne umana.

e non è possibile provare il piacere del giusto senza essere giusti, né il piacere del musico senza essere musici e così via anche per gli altri piaceri. E il fatto che l'amico sia diverso dall'adulatore[28] dimostra, secondo l'opinione comune, che il piacere non è un bene o che i piaceri sono diversi per specie: si ritiene che l'amico stia insieme ⟨all'altro⟩ in vista del bene, l'adulatore, invece, del piacere; e mentre quest'ultimo viene biasimato, il primo è oggetto di lode, perché il suo stare in intimità mira ad altro. Nessun uomo poi[29] sceglierebbe di 1174 a
vivere conservando l'intelligenza di un bambino, per quanto provasse il più grande piacere per le cose per le quali lo provano i bambini, né di dilettarsi facendo qualcuna delle cose più turpi, sebbene non dovesse mai provarne dolore. E di molte cose potremmo curarci, anche se non ci arrecassero nessun piacere, come vedere, ricordare, conoscere, possedere le virtù. E se a queste si accompagnano necessariamente dei piaceri, non ha nessuna importanza, poiché le sceglieremmo anche se da esse non derivasse piacere.

Sembra dunque chiaro che il piacere non è il bene e che non ogni piacere è degno di scelta; e anche che alcuni piaceri sono degni di scelta per se stessi, essendo diversi per la specie o per ciò da cui derivano. Per quanto riguarda il piacere e il dolore sia pertanto sufficiente quello che abbiamo detto[30].

3. Che cosa sia il piacere nella sua natura e nella sua qualità[31] risulterà più chiaro se riprendiamo la trattazione dall'inizio.

È opinione comune che l'atto della vista sia perfetto in ogni momento, poiché esso non è privo di nulla che verificandosi in un secondo tempo porterà a perfezione la sua forma[32].

28. Sul κόλαξ cfr. IV, 12, 1127 a 7-10.

29. Cfr. *Eth. Eud.*, I, 5, 1215 b 22; III, 1, 1228 b 19.

30. Aristotele ha concluso, a questo punto, la parte diaporematica. Nel capitolo seguente esporrà la propria posizione.

31. La stessa espressione (τί δ' ἐστὶν ἢ ποῖόν τι) si trova in III, 4, 1112 a 13.

32. La prima istanza posta da Aristotele è che il piacere (per esempio l'ὅρασις, il «vedere») è una ἐνέργεια («attività») completa in sé e che si realizza in ogni momento della sua durata (cfr. TRICOT, p. 490, n. 2). Sul carattere perfetto dell'ὅρασις e dell'attualità in generale, cfr. *De Soph. El.*, 22, 178 a 9 e soprattutto *Metaph.*, IX, 6, 1048 b 18-35.

Il piacere assomiglia ad una cosa di tal genere, poiché è una totalità e in nessun momento ⟨della sua durata⟩ si potrebbe prendere un piacere la cui forma sarebbe portata a perfezione perdurando esso più a lungo. Per questo motivo il piacere non è neppure movimento[33]: ogni movimento avviene nel tempo ed in vista di qualche fine, come per esempio l'edificazione di una casa[34], ed è perfetto quando abbia compiuto ciò a cui tende. Pertanto lo è o nella totalità del tempo o in quel momento[35]; invece nelle loro parti e nel tempo ⟨della durata⟩ tutti i movimenti sono imperfetti e diversi nella specie sia dal movimento totale che gli uni dagli altri[36]. La sovrapposizione delle pietre, infatti, è diversa dall'operazione di scanalatura di una colonna ed entrambe queste azioni lo sono dall'edificazione del tempio: e mentre quest'ultima è perfetta (poiché non manca di nulla rispetto al fine prefissato), quella del basamento e del triglifo è imperfetta, poiché sia l'una che l'altra sono ⟨edificazioni⟩ di una parte. Esse dunque differiscono per la specie e non è possibile cogliere, in un momento qualsiasi della loro durata, un movimento perfetto nella forma, ma se lo è, lo è nella totalità ⟨della durata⟩. Ugualmente anche riguardo al camminare e agli altri movimenti. Se infatti il moto[37] è un movimento da un luogo diverso verso un altro, anche di esso esistono delle differenze secondo le specie: il volo, il cammino, il salto e così via[38]. E non ⟨ci sono differenze⟩ soltanto in questo àmbito, bensì anche nell'atto stesso del camminare, poiché l'andare da un luogo verso un altro non è la stessa cosa nello stadio ⟨nella sua interezza⟩ e in una sua parte, in una zona oppure in un'altra e non lo è neppure superare questa linea o quella, poiché non si attraversa

33. Il piacere, cioè, compiendosi in ogni istante della sua durata (cfr. nota precedente) non è qualcosa di ἀτελές («incompleto») né, pertanto, un movimento (poiché la κίνησις è una μεταβολή), ma si colloca al di fuori della categoria temporale (cfr. TRICOT, p. 490, n. 2).

34. Aristotele prende come esempio il processo di costruzione di una casa, usando il termine ἡ οἰκοδομική (qui sinonimo di οἰκοδόμησις; cfr. TRICOT, p. 490, n. 2).

35. Cioè nel momento finale.

36. Sul movimento incompleto, cfr. *Phys.*, III, 1, 200 b 25-201 b 15; 2, 201 b 16-202 a 3; 3, 202 a 13-20.

37. Inteso come «atto di traslazione» (φορά).

38. Cfr. *De part. anim.*, I, 1, 639 b 1; *De motu an.*, 1, 698 a 5.

soltanto una linea, ma una linea che si trova in un certo luogo 1174 b e questa è in un luogo diverso da quella[39]. Del movimento, dunque, si è parlato con precisione in altre opere[40] e sembra che esso non sia perfetto in ogni momento della sua durata, ma che i molti movimenti[41] siano imperfetti e differenti per la specie, se davvero sono il punto di partenza e quello d'arrivo a renderli specifici[42]. La forma del piacere, invece, è perfetta in qualsiasi momento.

È chiaro dunque che ⟨piacere e movimento⟩ saranno diversi l'uno dall'altro e che il piacere fa parte delle cose intere e perfette. Si ammetterà questo anche in conseguenza del fatto che non è possibile muoversi fuori dal tempo, mentre lo è provare piacere, poiché ciò che ha luogo nel momento presente è un tutto[43].

In base a queste affermazioni è chiaro anche che si sostiene a torto che il piacere è movimento oppure un divenire, poiché sia il movimento che il divenire non si affermano di tutte le cose[44], ma di quelle divisibili e che non sono una totalità: non esiste un divenire né della vista, né di un punto, né di una unità, e nessuna di queste cose è movimento o divenire. Pertanto neppure del piacere, poiché esso è un tutto.

4. Poiché ogni senso[45] è in atto in rapporto a ciò che è sensibile e poiché lo è in modo perfetto quel senso che si trova

39. Per la spiegazione di questo passo, relativo alla suddivisione della pista da corsa in vari settori mediante linee perpendicolari, si veda A. J. FESTUGIÈRE, pp. 43-44.

40. Cfr. *Phys.*, III, 1-3; V-VIII.

41. Quelli parziali.

42. Il πόθεν (punto di partenza) ed il ποῖ (punto d'arrivo): essendo diversi rendono diversi anche i movimenti di cui costituiscono l'inizio e la fine: perciò essi sono l'elemento εἰδοποιόν (r. 5) di ogni movimento parziale. Cfr. SAN TOMMASO (2016, p. 525): *multi sunt motus imperfecti et differentes in diversis partibus temporis, ex eo quod unde et quo, idest termini motus, specificant motum* [«molti sono i movimenti imperfetti e differenti nelle diverse parti del tempo, per il fatto che il "da dove" ed il "verso dove", ossia i termini del movimento, lo specificano»].

43. Cfr. *Phys.*, VI, 8, 239 b 1.

44. Cfr. *supra*, 1174 a 13.

45. Sull'αἴσθησις, cfr. *De an.*, III, 2, 425 b 26 segg. ed anche *Metaph.*, IV, 5, 1010 b 1 segg. Secondo la teoria aristotelica è l'oggetto sensibile (τὸ αἰσθητόν) che attualizza l'αἴσθησις (facoltà sensibile); perciò tanto migliore sarà quest'attività, quanto migliore sarà l'oggetto che l'attualizza (cfr. *infra*, rr. 16-20).

in una buona disposizione rispetto al migliore degli oggetti che sono sotto quel senso (ed è in una tal cosa che, secondo l'opinione comune, consiste l'attività perfetta; e dire che è il senso ad agire oppure il soggetto in cui esso si trova, non comporta nessuna differenza), per ciascun senso la migliore attività sarà quella del soggetto che ha la migliore disposizione verso il migliore degli oggetti posti sotto quel senso. Questa sarà l'attività che più si avvicina al proprio fine e la più piacevole. Per ogni senso infatti esiste un piacere, e in modo simile anche per il pensiero e per la contemplazione, ma l'attività più vicina al fine è la più piacevole e quella più vicina al fine è l'attività di ciò che è in una buona disposizione rispetto al migliore degli oggetti posti sotto quel senso; e il piacere rende perfetta l'attività. Ma il piacere non la rende perfetta nello stesso modo che l'oggetto sensibile e la sensazione, quando essi siano buoni, come neppure la salute ed il medico sono causa nello stesso modo dell'essere sani[46].

È chiaro che per ciascun senso nasce un piacere (infatti diciamo che immagini e suoni sono piacevoli); è chiaro anche che ciò avviene soprattutto quando il senso sia nello stato migliore ed eserciti l'attività verso un oggetto che sia tale[47]. Ed essendo tali sia l'oggetto sensibile che il soggetto senziente, sempre ci sarà piacere, data la presenza dell'elemento che agisce e dell'elemento passivo[48].

Il piacere dunque rende perfetta l'attività non come lo farebbe la disposizione immanente, ma come un fine che si aggiunga poi, come alle persone nel fiore degli anni si aggiunge la grazia della giovinezza[49]. Finché dunque ciò che è intelligibile o sensibile è nel modo in cui deve essere, e lo è anche ciò
1175 a che discerne[50] o contempla, il piacere si avrà nell'atto: essen-

46. Sulle difficoltà sollevate da questo paragone, cfr. GAUTHIER-JOLIF, II, 2, pp. 842 segg.

47. Cioè nella stessa condizione.

48. Cfr. *Phys.*, VIII, 4, 255 a 34-b 1.

49. Il piacere è una causa finale supplementare che accompagna l'atto (cfr. TRICOT, p. 496, n. 4). Si veda ancora, in merito a tutta la questione, GAUTHIER-JOLIF, *ibidem*.

50. Il termine τὸ κρῖνον designa il soggetto che sente. Cfr. *Anal. post.*, II, 19, 99 b 35.

do simili l'elemento passivo e quello attivo e rapportandosi l'uno all'altro nella stessa maniera, si ha naturalmente lo stesso risultato.

Com'è allora che nessuno prova piacere in modo continuo? Forse perché si stanca?[51] Tutte le cose umane, infatti, sono incapaci di essere in attività senza interruzione. Dunque neppure il piacere si sviluppa ⟨in questo modo⟩, poiché esso viene dietro all'atto. È a causa dello stesso motivo che certe cose recano diletto quando sono nuove, mentre in seguito non lo arrecano nello stesso modo: dapprima la mente è eccitata e svolge un'attività intensa riguardo a quelle cose, come per la vista coloro che guardano con attenzione, ma poi l'attività non è più tale, bensì rilassata e per questo anche il piacere si affievolisce.

Si potrebbe credere che tutti appetiscano il piacere, perché tutti tendono anche al vivere: la vita è una sorta di attività e ciascuno è attivo nella sfera delle cose e con le cose che soprattutto ama, come il musico lo è, con l'udito, riguardo alle melodie, chi ama imparare, con il pensiero, intorno alle contemplazioni e così anche ciascuno degli altri uomini. Ed il piacere rende perfette le attività, quindi anche il vivere, che gli uomini appetiscono. Ragionevolmente pertanto tendono anche al piacere: esso rende perfetto per ciascuno il vivere, che è cosa degna di scelta.

5. La domanda se sia a causa del piacere che scegliamo il vivere, oppure se sia a causa del vivere che scegliamo il piacere, per il momento si lasci da parte. È evidente infatti che queste cose sono strettamente legate e che non ammettono separazione: senza attività non esiste piacere e il piacere rende perfetta ogni attività.

Donde si ha l'opinione che ⟨i piaceri⟩ differiscano[52] anche per la specie. Infatti riteniamo che cose diverse per la specie siano rese perfette da cose diverse (così è, evidentemente, sia

51. Infatti quando l'attività è faticosa e si interrompe, si ha l'interruzione anche del piacere. Sul principio che sta alla base di questo concetto, cfr. *Metaph.*, IX, 8, 1050 b 22-28; XII, 7, 1072 b 14.

52. Aristotele intende ora dimostrare la diversità specifica dei piaceri, a seconda delle diverse attività.

per le cose naturali che per quelle prodotte da un'arte, come, per esempio, animali e alberi da un lato e dall'altro un dipinto, una statua, una casa, un utensile)[53]; ugualmente riteniamo che le attività che differiscono per la specie siano rese perfette da cose che per la specie differiscono. Le attività del pensiero sono diverse da quelle sensibili e queste le une dalle altre secondo la specie; pertanto sono diversi anche i piaceri che le rendono perfette.

Questo risulterà evidente anche a partire dal fatto che ciascun piacere è strettamente unito con l'attività che esso rende perfetta. Il piacere che le è proprio accresce l'attività. In ogni àmbito infatti coloro che agiscono con piacere discernono con maggiore competenza ed agiscono con più precisione; per esempio, diventano geometri quelli che si dilettano nello studiare la geometria e in misura maggiore essi comprendono i singoli aspetti ⟨di quella materia⟩; ed ugualmente anche gli amanti della musica, quelli dell'architettura, e ciascuno degli appassionati delle altre arti progrediscono nella propria opera se in essa provano diletto. I piaceri accrescono l'attività e ciò che accresce ⟨qualcosa⟩ le è proprio[54]: ma per cose diverse
1175 b nella specie sono diverse nella specie anche le cose che sono loro proprie.

Inoltre questo risulterà maggiormente evidente dal fatto che i piaceri provenienti da attività diverse sono di ostacolo alle attività ⟨in corso⟩. Coloro che amano il flauto, se sentono qualcuno suonare quello strumento, sono incapaci di applicarsi ai ragionamenti, provando maggior diletto nell'arte di suonare il flauto che nell'attività in corso: il piacere riposto in quella distrugge dunque l'attività concernente il ragionamento. Questo accade in modo simile anche per le altre attività, quando uno sia attivo riguardo a due oggetti contemporaneamente: l'attività più piacevole scaccia l'altra ed in mi-

53. Mentre le cose naturali sono perfette quando raggiungono la loro forma ed il loro pieno sviluppo, quelle dell'arte lo sono quando pervengono al fine che il loro artefice si è preposto.

54. In *De gen. et corrupt.*, I, 5, 322 a 3 segg. ARISTOTELE precisa che occorre omogeneità tra causa dell'accrescimento (τὸ αὐξητικόν) ed oggetto accresciuto (τὸ αὐξανόμενον).

sura maggiore qualora sia di molto superiore riguardo al piacere, così da cessare l'attività secondo l'altro. Perciò quando proviamo un piacere intenso in una qualunque azione, non ne compiamo affatto un'altra, mentre ci dedichiamo ad altre se in certune proviamo un piacere moderato, come nei teatri gli spettatori che mangiano dolci lo fanno soprattutto quando gli attori sono mediocri. E poiché il piacere che è loro proprio[55] precisa le attività e le fa più durature e migliori, mentre i piaceri estranei le rovinano, è chiaro che questi due tipi ⟨di piaceri⟩ sono molto distanti fra loro. Quelli estranei hanno ⟨sulle attività⟩ più o meno lo stesso effetto dei dolori ad esse propri: le attività sono danneggiate dai loro propri dolori, come se a qualcuno è spiacevole o penoso lo scrivere oppure il fare di conto: in un caso non scrive, mentre nell'altro non fa di conto, essendo quell'attività dolorosa. Riguardo all'attività deriva pertanto un effetto contrario dai piaceri e dai dolori che le sono propri: propri sono quei piaceri e quei dolori che sopraggiungono all'attività per se stessa. I piaceri estranei si è detto che producono un effetto più o meno uguale a quello del dolore: essi rovinano ⟨l'attività⟩, anche se non nello stesso modo.

Essendo le attività diverse per bontà e cattiveria ed essendo alcune da scegliere, altre da fuggire, altre ancora né l'una né l'altra cosa, anche i piaceri si trovano nella stessa situazione, poiché per ogni attività esiste un piacere suo proprio. Il piacere che dunque è proprio dell'attività virtuosa è buono, mentre quello che è proprio dell'attività perversa è cattivo; infatti anche i desideri rivolti a cose belle sono lodevoli, mentre quelli rivolti a cose turpi sono degni di biasimo. Sono più propri alle attività i piaceri che si trovano in esse di quanto lo siano i desideri, poiché questi sono distinti da quelle sia per i tempi che per la loro natura[56], mentre i piaceri sono più vicini alle attività e così indistinti che sorge la questione se l'attività sia la stessa cosa che il piacere. Tuttavia non sembra che il

55. Cfr. *infra*, 1175 b 21-22.
56. Il desiderio precede l'atto nel tempo e non è ad esso simultaneo, come invece il piacere; inoltre esso è causa efficiente dell'atto (cfr. *De motu anim.*, 6, 700 b 35).

piacere sia né pensiero né sensazione (infatti sarebbe una cosa assurda), ma per alcuni è evidentemente la stessa cosa, per il fatto che non ne è separato. Come dunque le attività sono diverse, così lo sono anche i piaceri.

1176 a La vista è superiore al tatto per purezza, e l'udito e l'odorato al gusto[57]. Nello stesso modo, pertanto, differiscono anche i piaceri; e i piaceri relativi al pensiero ⟨sono superiori⟩ a quelli e in ciascuno di questi due gruppi gli uni ⟨sono superiori⟩ agli altri.

È poi opinione comune che per ogni essere vivente esista anche un piacere che gli è proprio, come esiste anche una funzione che gli è propria[58]: quello conforme alla sua attività. E questo risulterà chiaro a chi indaghi per ciascuna specie: diversi sono il piacere del cavallo, quello del cane e quello dell'uomo; come dice Eraclito[59] «gli asini preferirebbero lo strame all'oro», poiché per gli asini il cibo è cosa più piacevole dell'oro. I piaceri degli esseri diversi per specie, dunque, differiscono per specie, mentre è ragionevole che quelli degli esseri della stessa specie non siano diversi. Ma non poco differiscono nel caso degli uomini, poiché le stesse cose dilettano gli uni, mentre provocano dolore agli altri e per alcuni sono dolorose ed odiose, mentre per altri piacevoli ed amabili. E questo accade nel caso delle cose dolci[60]: si ritiene comunemente che non lo siano le stesse per colui che ha la febbre e per colui che è sano, né la stessa cosa è calda per colui che è debole e per chi è di costituzione vigorosa. Similmente questo accade anche in altre situazioni. Ma è opinione comune che in tutti i casi di tal genere sia ciò che appare all'uomo virtuoso.

Se quest'affermazione va bene, come comunemente si riconosce, e la virtù e l'uomo virtuoso, in quanto tale, sono la misura di ciascuna cosa, anche i piaceri saranno quelli che tali appaiono a lui e piacevoli saranno le cose delle quali egli

57. Cfr. *De an.*, III, 8, 432 a 2; la superiorità della vista, dell'udito e dell'olfatto è dovuta alla mancanza di ogni contatto tra il soggetto che percepisce e l'oggetto percepito.

58. Cfr. I, 6, 1097 b 24-1098 a 7.

59. Fr. 9 Diels.

60. Cfr. III, 6, 1113 a 25 segg.

si diletta[61]. E se le cose che per lui sono spiacevoli a qualcuno appaiono piacevoli, non fa nessuna meraviglia: esistono molte forme di corruzione e di perversità degli uomini; e quelle cose non sono piacevoli, ma lo sono per quegli uomini e quando essi si trovano in quella condizione.

È chiaro dunque che non bisogna dire che sono piaceri quelli che per consenso unanime sono ritenuti vergognosi, fatta eccezione per le persone corrotte; ma tra i piaceri che sono comunemente considerati virtuosi, quale tipo di piaceri o quale piacere particolare[62] bisogna dire che è proprio dell'uomo? Non è forse chiaro che lo è il piacere derivante dalle attività? A quelle infatti vengono dietro i piaceri. Che dunque l'attività di chi è perfetto e felice sia una sola o che siano di più, i piaceri che le portano a compimento si potranno dire propriamente piaceri dell'uomo, mentre gli altri lo saranno in un secondo senso ed in misura minore, come le attività ⟨corrispondenti⟩.

6. Dopo avere trattato delle forme di virtù, di amicizia e di piacere, resta da delineare per sommi capi la felicità, poiché la poniamo come fine delle cose umane. Ma riprendendo ciò che abbiamo detto in precedenza, la discussione sarà più breve.

Abbiamo detto[63], dunque, che essa non è una disposizione: ⟨in tal caso⟩ potrebbe possederla anche chi, durante il corso della sua vita, dormisse, vivendo la vita delle piante, o chi soffrisse le più grandi sventure[64]. Se pertanto queste affermazioni non ci soddisfano, ma piuttosto bisogna collocare la fe- 1176 b

61. Cfr. III, 6, 1113 a 29 segg.; IV, 14, 1128 a 31.

62. Per la formula ποίαν ἢ τίνα si è adottata l'interpretazione del RACKHAM («Which class of pleasures or which particular pleasure»), seguita anche da Tricot.

63. Cfr. I, 3, 1095 b 31-1096 a 2; 9, 1098 b 31-1099 a 7; 11, 1101 a 6; *Eth. Eud.*, I, 5, 1216 a 3.

64. Cfr. il commento di SAN TOMMASO (2067, p. 539): *in infortunatis manent habitus virtutum; operationes autem virtutum impediuntur in eis propter infortunia. Si igitur felicitas sit habitus, sequeretur quod infortunati essent vere felices* [«nelle persone sventurate permangono le disposizioni delle virtù; invece le attività delle virtù sono impedite in esse a causa delle disgrazie. Se dunque la felicità fosse una disposizione, ne seguirebbe che le persone disgraziate sarebbero veramente felici»].

licità in una certa attività, come è stato detto[65] nelle discussioni precedenti, e se alcune attività sono necessarie e degne di scelta anche a causa di altro, mentre altre lo sono per se stesse, è chiaro che bisogna considerare la felicità come una delle cose degne di scelta per se stesse, e non di quelle che si scelgono a motivo di altro: la felicità non è mancante di nulla, bensì autosufficiente[66].

Le attività al di fuori delle quali non si ricerca nulla, tranne l'attività, sono degne di scelta per se stesse. Ed è opinione comune che tali siano le azioni conformi a virtù, poiché fare ciò che è bello e virtuoso è una delle cose che si scelgono per se stesse. Ma tali sono anche i giochi piacevoli[67]: gli uomini non li scelgono a motivo di altro, poiché ne derivano più danno che vantaggio, trascurando il proprio corpo ed i propri beni[68]. La maggior parte delle persone considerate felici si rifugia in tali passatempi e per questo presso i tiranni hanno buona reputazione coloro che sono faceti[69] in svaghi di tal genere, poiché si mostrano piacevoli nella soddisfazione di ciò a cui i tiranni aspirano, ed i tiranni hanno bisogno di uomini siffatti. È opinione comune dunque che questi svaghi siano atti a condurre alla felicità, per il fatto che in essi passano il loro tempo i potenti; ma gli uomini di tal genere non costituiscono affatto una prova[70], poiché nell'essere al potere non si hanno né la virtù né l'intelligenza, cose dalle quali derivano le attività virtuose. E se essi, non provando gusto per il piacere puro e degno dell'uomo libero, si rifugiano nei piaceri del corpo, non bisogna credere che appunto per questo motivo quei piaceri siano più desiderabili: anche i bambini credono che le cose tenute in conto da loro siano le migliori. È pertanto logico che, come diverse sono le cose che

65. Cfr. I, 1, 1094 a 3 segg.; 4, 1096 b 16.
66. Cfr. I, 5, 1097 a 30.
67. Sulla piacevolezza del gioco, cfr. *Rhet.*, 11, 1370 a 9-16.
68. La condanna di tali comportamenti è un *topos* nella letteratura greca; cfr. per esempio ARISTOFANE, *Le vespe*, 74; *Le Ecclesiazuse*, 672; LISIA, *Contro Alcibiade*, 27; ESCHINE, *Contro Timarco*, 75 e 94.
69. Sulla εὐτραπελία, cfr. IV, 14, 1128 a 10.
70. Così traduce il LAMBIN: *ex huiusmodi hominum vita fortasse huius rei argumentum sumi non debet.*

appaiono degne di stima ai fanciulli e agli adulti, così lo siano anche quelle che tali appaiono agli uomini cattivi ed a quelli virtuosi. Come dunque si è detto più volte[71], degne di stima e di pregio sono le cose che sono siffatte per l'uomo virtuoso; ma per ogni uomo l'attività più degna di scelta è quella conforme alla propria disposizione e per il virtuoso è, pertanto, quella che si conforma alla virtù.

La felicità allora non risiede nel gioco[72]: sarebbe assurdo che il fine fosse il gioco, e che si agisse e si soffrissero pene per tutta la vita al fine di giocare. Tutte le cose infatti, per così dire, le scegliamo in vista di altro, fatta eccezione per la felicità: questa è il fine. Darsi da fare e penare per il gioco è evidentemente sciocco e troppo infantile. Ma giocare al fine di impegnarsi ⟨in qualche attività⟩, secondo Anacarsi[73], sembra che sia corretto: il gioco è simile ad un riposo e gli uomini, non essendo in grado di faticare ininterrottamente, hanno bisogno di riposo; esso dunque non è un fine, poiché ha luogo in vista dell'attività. È opinione comune che la vita felice sia quella secondo virtù; e quella vita si ha unitamente all'impegno, e non nel gioco. Ed affermiamo che le cose serie sono migliori di quelle che fanno ridere e che si accompagnano al gioco, e che l'attività più seria è sempre quella della parte migliore ⟨di noi stessi⟩ e dell'uomo migliore; e l'attività di ciò che è migliore è essa stessa superiore ed anche più adatta a condurre alla felicità. Chiunque poi potrebbe godere dei piaceri del corpo e lo schiavo non meno dell'uomo più nobile; ma nessuno considera partecipe della felicità lo schiavo, a meno che non lo faccia partecipe anche della vita umana[74]. La felicità infatti non sta in tali passatempi, ma nelle attività secondo virtù, come si è detto anche più sopra[75].

71. Cfr. I, 9, 1099 a 33; III, 6, 1113 a 22-23; IX, 4, 1166 a 12-13; 9, 1170 a 14-16; X, 5, 1176 a 15-22.

72. Cfr. *Pol.*, VIII, 3, 1337 b 33-35.

73. Sulla necessità dell'ἀνάπαυσις, cfr. IV, 14, 1128 b 3. Il principe di Scizia Anacarsi, annoverato tra i sette saggi, fu autore di molti aforismi tramandati da DIOGENE LAERZIO, I, 101-105. Viene citato anche da PLATONE, *Resp.*, IX, 600 a; cfr. inoltre *Anal. post.*, I, 13, 87 b 30.

74. Sulla considerazione aristotelica dello schiavo come «strumento animato», cfr. VIII, 13, 1161 b 4. Si vedano, inoltre, V, 10, 1134 b 10, 16; *Pol.*, III, 9, 1280 a 32.

75. Cfr. *supra*, 1176 a 35.

7. Se la felicità è un'attività secondo virtù, è ragionevole che lo sia secondo la virtù migliore; e questa sarà quella della parte migliore. Che questa parte sia l'intelletto[76] o che si tratti di qualcos'altro che, secondo l'opinione comune, comanda, guida ed ha conoscenza delle cose belle e divine — o perché è una cosa divina in sé o perché è la più divina tra le cose che sono in noi[77] — l'attività di questa parte secondo la virtù che le è propria sarà la felicità perfetta. Che si tratta di un'attività contemplativa, è stato detto[78].

E si converrà unanimemente che questo concorda sia con ciò che si è detto prima[79] sia con la verità. Quest'attività è infatti la migliore (poiché anche l'intelletto, tra le cose che sono in noi, è la migliore e tra le cose conoscibili le migliori sono quelle su cui verte l'intelletto); inoltre è la più continua[80], poiché possiamo contemplare in modo più continuo che compiere qualunque altra azione. Riteniamo poi che il piacere debba essere mescolato con la felicità[81]; e, come tutti lo riconoscono, l'attività secondo sapienza è la più piacevole tra le attività secondo virtù; di certo si ritiene comunemente che la filosofia racchiuda piaceri straordinari per purezza e per stabilità ed è ragionevole che per coloro che possiedono il sapere il trascorrere del tempo sia più piacevole che per coloro che lo ricercano[82].

76. Il νοῦς di cui parla Aristotele in questo passo, secondo l'interpretazione di GAUTHIER-JOLIF (II, 2, p. 874 seg.), è l'intelletto platonicamente inteso, mentre il «qualcos'altro» (r. 14: ἄλλο τι) è da identificarsi con «la parte dotata di ragione» che è il λογιστικόν della tripartizione platonica dell'anima, o il λόγον ἔχον della bipartizione aristotelica. Sulla questione dell'anteriorità dei capitoli 7-9 del libro X dell'*Etica Nicomachea* rispetto all'*Etica Eudemea* e della loro vicinanza al *Protrettico*, cfr. G. VERBEKE, *L'évolution de la psychologie d'Aristote*, in «Revue de Philosophie de Louvain», XLVI (1948), pp. 342-45.

77. Sul carattere divino della parte razionale dell'anima, frequentemente affermato nel primo Aristotele, cfr. *Della preghiera*, fr. 43 Rose; *Protr.* fr. 10 Walzer (inoltre, *Eth. Eud.*, VIII, 2, 1248 a 25 segg.).

78. Anche se non in modo esplicito; cfr. I, 3, 1095 b 14-1096 a 5; VI, 7, 1141 a 18-1141 b 3; 13, 1143 b 33-1144 a 6; 1145 a 6-11.

79. Cfr. I, 5, 1097 a 25-1097 b 1; 9, 1099 a 7-21, X, 2, 1173 b 15-19; 4, 1174 b 20-23; 5, 1175 b 36-1176 a 3.

80. Cfr. *Metaph.*, XII, 7, 1072 b 14 segg.

81. Cfr. I, 9, 1098 b 25; VII, 14, 1153 b 14-15.

82. Sulle gioie della contemplazione, cfr. *Protr.*, fr. 5 Walzer.

Quella poi che viene chiamata autosufficienza[83] concernerà soprattutto l'attività contemplativa, poiché delle cose necessarie alla vita hanno bisogno sia il sapiente sia il giusto sia gli altri uomini, ma tra coloro che sono sufficientemente forniti di tali cose, il giusto ha bisogno di uomini verso i quali e con i quali esercitare la giustizia e similmente il moderato, il coraggioso e ciascuno degli altri virtuosi; il sapiente, invece, è in grado di contemplare anche da sé e lo è di più quanto più è sapiente; certo è meglio per lui avere dei coadiutori[84], nondimeno è autosufficiente al massimo grado[85]. E si ammetterà 1177 b che questa sola attività è amata per se stessa, poiché da essa nulla deriva oltre al contemplare[86], mentre dalle attività pratiche otteniamo al di là dell'azione qualcosa in più o in meno[87]. È opinione comune che la felicità consista nel tempo libero da impegni: è per potere avere del tempo libero che ci dedichiamo alle nostre occupazioni e per vivere in pace che facciamo la guerra[88]. L'attività delle virtù pratiche, dunque, ha luogo negli affari politici o militari; ma le azioni che concernono queste cose sembrano essere prive di tempo libero: quelle militari in assoluto (poiché nessuno sceglie di fare la guerra per fare la guerra e neppure organizza una guerra fine a se stessa: si verrebbe considerati assolutamente sanguinari se ci si rendessero nemici gli amici per provocare battaglie e uccisioni); ma anche l'attività del politico è priva di tempo libero, procurando essa, al di là del fatto di governare in sé, anche poteri ed onori o almeno la felicità per lui stesso e per i suoi concittadini; felicità che è diversa dall'attività politica e che noi, chiaramente, ricerchiamo come diversa da essa. Se allora tra le azioni conformi a virtù quelle politiche e quelle militari eccellono per bellezza e per importanza, ma sono prive di tempo libero e mirano a qualche fine e non sono degne

83. Sull'αὐτάρκεια, cfr. I, 5, 1097 b 8; III, 5, 1112 b 1.
84. Cfr. VIII, 1, 1155 a 16; IX, 9, 1170 a 5-6.
85. Cfr. *Eth. Eud.*, VII, 12, 1245 b 14-19.
86. L'attività teoretica è dunque il fine supremo.
87. In quanto le attività pratiche mirano a dei fini che le oltrepassano e non vengono esercitate per se stesse.
88. Sul concetto che il fine della guerra è la pace, cfr. PLATONE, *Leggi*, I, 628 c-e; VII, 803 d; la stessa idea è ripresa da ARISTOTELE in *Pol.*, VII, 14, 1333 a 34-35.

di scelta per se stesse, mentre l'attività dell'intelletto, che è contemplativa, secondo l'opinione comune è superiore per serietà, non tende a nessun fine al di fuori di se stessa e possiede un piacere che le è proprio (e questo piacere ne accrescerà l'attività[89]) e se l'autosufficienza, la mancanza di occupazioni, l'assenza di fatiche — per quanto è possibile per un uomo — e quante altre caratteristiche si attribuiscono all'uomo beato, sono evidentemente le caratteristiche connesse a quest'attività: allora quest'ultima sarà la felicità perfetta dell'uomo, qualora comprenda l'intera durata della vita[90], poiché nessuno degli elementi della felicità è incompleto.

Una vita di tal genere, però, sarà superiore alla condizione umana: l'uomo non vivrà in questo modo in quanto uomo, ma in quanto in lui c'è qualcosa di divino; e nella misura in cui questo elemento è superiore al composto[91], di tanto lo è anche la sua attività rispetto all'attività conforme all'altro tipo di virtù. Se dunque l'intelletto, in rapporto all'uomo, è una cosa divina, anche la vita secondo l'intelletto è divina in rapporto alla vita umana. Non bisogna, assecondando coloro che esortano in tal senso, pensare cose umane perché si è uomini, né cose mortali perché si è mortali[92], ma per quanto è possibile bisogna credersi immortali[93] e fare ogni cosa al fine di vivere secondo quella che tra le parti che sono in noi è la
1178 a migliore; infatti essa, anche se è piccola per massa[94], è di molto superiore ad ogni cosa per potenza e per dignità. E si riconoscerà che ciascun uomo si identifica con essa, se appunto questa è la parte dominante e migliore. Sarebbe perciò assurdo se l'uomo non scegliesse la vita che gli è propria, ma quella di qualcos'altro[95]. E ciò che si è affermato in

89. Cfr. *supra*, 5, 1175 a 30.
90. Cfr. I, 6, 1098 a 18.
91. Cioè all'uomo, che è composto (σύνθετον) di anima e di corpo.
92. È questo un concetto molto diffuso in poesia: cfr., per esempio, PINDARO, *Isthm.*, V, 20; Epicarmo, citato dallo stesso ARISTOTELE in *Reth.*, II, 21, 1394 b 26; SOFOCLE, *Trach.*, 473; EURIPIDE, *Alcesti*, 799; *Baccanti*, 395-396.
93. Il vivere come immortali consiste nell'essere dediti alla contemplazione, poiché quest'atto rende l'uomo simile a Dio (*Metaph.*, XII, 7, 1072 b 22-25).
94. Il termine ὄγκος rientra nel vocabolario tecnico della fisica e significa «peso», «massa», «volume».
95. Cfr. IX, 4, 1166 a 16-17; 22-23; 8, 1168 b 28-35.

precedenza[96] sarà adatto anche ora: quello che per natura è proprio a ciascun essere, per ciascuno è la cosa migliore e la più piacevole; anche per l'uomo dunque lo sarà la vita secondo l'intelletto, se appunto questa cosa soprattutto è l'uomo. Questa vita, pertanto, sarà la più felice.

8. La vita secondo l'altro tipo di virtù[97] ⟨è felice⟩ in un secondo senso, poiché le attività conformi ad essa sono umane. Infatti compiamo gli uni verso gli altri azioni giuste, coraggiose e tutte le altre secondo virtù, curandoci sia nei contratti sia nei rapporti sociali[98] sia in ogni genere di azione, ed anche nelle passioni, di ciò che è conveniente per ciascuno; ed è evidente che queste cose sono tutte umane[99]. È opinione comune che alcune di esse derivino dal corpo e che la virtù etica sia assai intimamente unita alle passioni[100]. Anche la saggezza è strettamente legata alla virtù etica e questa lo è alla saggezza[101], se appunto i princìpi della saggezza sono conformi alle virtù etiche e la condizione di rettitudine delle virtù, alla saggezza. Queste virtù, essendo congiunte alle passioni, avranno a che fare con il composto; le virtù del composto sono umane: pertanto lo saranno anche la vita conforme a quelle e la felicità ⟨che ne deriva⟩. La felicità dell'intelletto invece è separata[102]: intorno ad essa basti quanto si è detto, poiché esaminarla in dettaglio è impegno più grande di quello che ci siamo proposti.

Si riconoscerà anche che essa necessita in piccola misura, o comunque in misura minore della virtù etica, dell'accompagnamento dei beni esterni[103]. Ammettiamo che tutt'e due le

96. Cfr. I, 9, 1099 a 7-21; IX, 9, 1169 b 31-33; X, 6, 1176 b 24-27.
97. Cioè la virtù etica.
98. Sull'aspetto «sociale» delle virtù, cfr. *supra*, 1177 a 30-32 (e *infra*, 1178 a 28-34).
99. Cfr. *infra*, 1178 b 10-18.
100. Che hanno sede nell'anima (cfr. II, 4, 1105 b 19-25), ma comportano anche fenomeni fisici (cfr. IV, 15, 1128 b 13-15).
101. Su questo concetto, cfr. VI, 13, 1144 a 6-9 e 1144 b 30.
102. Cfr. SAN TOMMASO (2115, p. 550): *sed vita et felicitas speculativa, quae est propria intellectus, est separata et divina* [«ma la vita e la felicità speculativa, che è propria dell'intelletto, è separata e divina»].
103. Cfr. *supra*, 1177 a 12-1178 a 8.

virtù abbiano bisogno, ed in ugual misura, di ciò che è necessario (anche se l'uomo politico cura con maggior premura il corpo e tutte le altre cose di tal genere): la differenza sarà piccola; grande sarà invece riguardo alle attività. L'uomo generoso infatti avrà bisogno di ricchezze per compiere atti generosi, il giusto, per ricambiare i servigi (poiché le volontà restano nascoste ed anche coloro che non sono giusti simulano di volere agire con giustizia)[104], il coraggioso avrà bisogno della forza[105], se appunto compie qualche azione conforme a virtù, ed il moderato, di piena libertà: in quale modo infatti si manifesterà costui oppure qualcuno degli altri?

È oggetto di controversia se elemento principale della virtù siano la scelta oppure le azioni[106], dato che essa risiede
1178 b in entrambi questi elementi. È chiaro, dunque, che la perfezione ⟨della virtù⟩ risiederà in tutti e due, ma per l'esecuzione dell'atto c'è bisogno di molte cose e di più, quanto più grandi e più belle siano le azioni. Colui che contempla, invece, non ha bisogno di nessuna di tali cose per la sua attività[107], ma per così dire gli sono d'impaccio per la contemplazione[108]; però, in quanto è un uomo e vive in società con più persone, egli sceglie di compiere ciò che è conforme a virtù: per vivere la sua vita di uomo avrà dunque bisogno di tali cose[109].

Che la felicità perfetta sia una sorta di attività contemplativa risulterà chiaro anche da quanto segue. Sono soprattutto gli dei ad essere felici, secondo la nostra concezione: ma quali azioni bisogna attribuire loro? Forse quelle giuste? O non apparirebbero ridicoli se stipulassero contratti, restituissero depositi e facessero tutte le cose di tal genere? Bisogna allora attribuire loro le azioni coraggiose[110] affrontando essi le cose

104. Nella virtù della giustizia ciò che conta è l'azione, non tanto l'intenzione (βούλησις: «volontà», r. 30).

105. In greco: δύναμις. Si tratta, probabilmente, della «forza armata» (cfr. GAUTHIER-JOLIF, II, p. 883).

106. Cfr. *Eth. Eud.*, II, 11, 1228 a 15.

107. Cfr. *Protr.*, fr. 5 Walzer.

108. Cfr. I, 9, 1099 a 33-b 2; VII, 14, 1153 b 16-25; *Eth. Eud.*, VIII, 3, 1249 b 16-21.

109. Cioè dei beni esterni.

110. Bywater suppone qui la presenza di una lacuna (si veda l'apparato della sua edizione).

paurose ed esponendosi ai rischi perché è bello? O forse le azioni generose? Ma a chi daranno? Sarebbe assurdo se anch'essi possedessero la moneta o qualcosa del genere. E le azioni moderate che cosa sarebbero per loro? Non sarebbe volgare lodarli perché non hanno desideri cattivi? Prendendole in esame, risulterà chiaro che tutte le cose che riguardano le azioni sono di poco conto e indegne degli dei.

Ciononondimeno tutti immaginano che essi vivano e che, pertanto, compiano un'attività; non certo che dormano, come Endimione[111]. Togliendo all'essere che vive l'agire e in più il produrre, che cosa gli resta tranne la contemplazione? Di conseguenza l'attività di Dio, la quale è superiore per beatitudine, sarà contemplativa[112]; e quella ad essa più affine, fra le attività umane, sarà la più felice.

Ne è una prova anche il fatto che gli altri animali non partecipano della felicità, essendo privi completamente di un'attività di tal genere. Per gli dei infatti la vita è beata nella sua interezza, mentre per gli uomini lo è in quanto è presente ⟨in loro⟩ un'immagine[113] di tale attività; ma tra gli altri animali nessuno è felice, perché non partecipa in nessun modo della contemplazione. La felicità dunque si estende di quanto si estende la contemplazione e coloro che più possiedono la capacità di contemplare, possiedono di più anche la felicità, ma non per accidente, bensì secondo la contemplazione, poiché questa di per sé ha un grande valore[114]. Di conseguenza la felicità sarà una forma di contemplazione.

9. Ma poiché è un uomo, ⟨il sapiente⟩ avrà bisogno anche della prosperità esterna: la natura non è autosufficiente per la contemplazione[115], ma bisogna che anche il corpo sia sano e riceva il nutrimento e le altre cure. Tuttavia non bisogna credere che per essere felice l'uomo abbia bisogno di molti e 1179 a

111. Cfr. *Metaph.*, XII, 9, 1074 b 17. Secondo la leggenda il bellissimo Endimione fu condannato ad un sonno eterno, per avere mancato di rispetto a Giunone.

112. Cfr. *Protr.*, fr. 12 Walzer.

113. Si tratta di un concetto già platonico (cfr. *Teeteto*, 176 b).

114. Cfr. I, 10, 1099 b 32-1100 a 1.

115. Cfr. I, 9, 1099 b 3.

grandi beni, anche se non è possibile essere beato senza quelli esterni: non nell'abbondanza risiedono l'essere autosufficienti e l'azione[116] ed è possibile compiere ciò che è bello anche senza dominare sul mare e sulla terra; e infatti si potrà agire secondo virtù partendo da beni modesti (questo è possibile vederlo con chiarezza: è opinione comune che i cittadini privati compiano ciò che è virtuoso non meno dei potenti, ma anche in misura maggiore): è sufficiente possedere tanto quanto basta, poiché la vita di colui che compie la sua attività secondo virtù sarà felice. Anche Solone[117] davvero definì bene gli uomini felici, dicendo che sono quelli provvisti in modo misurato dei beni esteriori, che hanno compiuto le azioni più belle, almeno secondo il suo punto di vista, e che hanno vissuto con moderazione; infatti è possibile compiere ciò che si deve anche possedendo beni modesti. E sembra che anche Anassagora[118] abbia immaginato l'uomo felice né ricco né potente, affermando che non si sarebbe stupito se tale uomo fosse apparso alla moltitudine come uno strano[119]: i più giudicano in base ai beni esterni, poiché percepiscono soltanto quelli. Le opinioni dei sapienti sembrano dunque concordare con le nostre affermazioni.

Anche tali argomenti possiedono una certa credibilità, ma la verità nelle cose che riguardano le azioni viene giudicata dalle opere e dalla vita, poiché in esse sta l'elemento principale. Bisogna pertanto esaminare le affermazioni precedenti rapportandole alle opere ed alla vita ed accettarle qualora si accordino con i fatti, ritenerle invece soltanto dei discorsi qualora ne discordino[120].

Colui[121] che compie un'attività secondo l'intelletto e che

116. Ossia la πρᾶξις come *exterior actio virtuosa* (San Tommaso, 2128, p. 553), come «condotta morale».

117. Cfr. I, 11, 1100 a 1. L'episodio al quale Aristotele si riferisce è quello di Solone e Creso, narrato da Erodoto (I, 30-32).

118. Sulla figura di Anassagora, cfr. Diogene Laerzio (II, 6-10).

119. Cfr. *Eth. Eud.*, I, 4, 1215 b 6-14.

120. Cfr. I, 8, 1098 b 10-12.

121. Inizia qui, con un'interruzione del filo del discorso e considerazioni discordanti con la teologia aristotelica, la parte finale del capitolo che ha determinato non poche difficoltà esegetiche (qualcuno, come Ramsauer, ha pensato ad una interpolazione). Su tale questione si vedano Burnet (p. 467), Gauthier-Jolif (II, 2, p. 898), Tricot (p. 521, n. 2).

lo serve, sembra che si trovi nella condizione migliore e che sia il più gradito agli dei[122]. Se infatti da parte degli dei si ha una qualche cura delle cose umane, come comunemente si ritiene[123], sarà anche ragionevole che essi gioiscano di quella parte che è migliore e più affine ⟨a loro⟩ (e questa sarà l'intelletto) e che, a loro volta, beneficano coloro che amano ed onorano al meglio quella parte, convinti che si curino di ciò che è caro a loro stessi e che agiscano rettamente e bene[124]. È chiaro che tutte queste caratteristiche sono possedute soprattutto dal sapiente. Egli pertanto è il più caro agli dei. Ed è naturale che lo stesso uomo sia anche il più felice; cosicché anche in questo modo il sapiente sarà massimamente felice.

10. Se dunque si è parlato sufficientemente a grandi linee di queste cose e delle virtù, e inoltre dell'amicizia e del piacere, bisogna forse ritenere che il nostro progetto sia concluso? Oppure, come noi affermiamo[125], nell'ambito della pra- 1179 b
tica il fine non è contemplare e conoscere ogni singola cosa, ma piuttosto il compierla; e pertanto neppure riguardo alla virtù è sufficiente conoscerla, bensì bisogna tentare di possederla e di metterla in pratica[126] oppure vedere se possiamo divenire virtuosi in qualche altro modo?

Se dunque gli argomenti bastassero in sé a farci virtuosi, gli uomini «molte e grandi ricompense riceverebbero giustamente», come canta Teognide[127] e bisognerebbe procurarsene. Ora, però, è evidente che essi esortano ed incitano ad essere forti i giovani generosi e che rendono un carattere nobile e veramente amante del bello vincolato alla virtù, ma non sono capaci di stimolare la moltitudine alla καλοκαγαθία:[128] la gente per sua natura non obbedisce al pudore, ma alla paura e non si astiene dalle azioni cattive a causa del loro carat-

122. Cfr. PLATONE, *Timeo*, 90 c; *Resp.*, X, 612 e.
123. Cfr. SENOFONTE, *Mem.*, I, 19; I, 4; PLATONE, *Leggi*, X, 899 d-905 d.
124. Cfr. *Eth. Eud.*, VIII, 2, 1247 a 28-29.
125. Cfr. I, 1, 1095 a 5-6; II, 2, 1103 b 26-29.
126. La frase ἔχειν καὶ χρῆσθαι si riferisce, rispettivamente, al possesso della ἕξις («disposizione») ed all'esercizio dell'ἐνέργεια («attività»).
127. Cfr. *Eleg.*, 432-434; inoltre PLATONE, *Menone*, 95 e.
128. Cfr. IV, 7, nota 62.

tere vergognoso, ma per via delle punizioni; vivendo sotto il dominio della passione, infatti, gli uomini seguono i propri piaceri e i mezzi grazie ai quali li otterranno, mentre fuggono i dolori opposti e non hanno neppure cognizione di ciò che è bello e veramente piacevole, poiché non ne hanno il gusto. Quale ragionamento, dunque, potrebbe cambiare persone di tal genere? Non è possibile infatti, o non è facile, mutare con un'argomentazione ciò che è compenetrato nei caratteri da lungo tempo. Sarebbe senza dubbio soddisfacente se, essendo presenti in noi tutti gli strumenti grazie ai quali riteniamo di diventare onesti, partecipassimo della virtù.

Alcuni uomini credono che si diventi buoni per natura, altri per abitudine, altri ancora con l'insegnamento[129]. I doni della natura è chiaro che non dipendono da noi, ma è per certe cause divine che li possiedono coloro che sono veramente fortunati[130]. Il ragionamento e l'insegnamento, poi, c'è il rischio che non abbiano potere su tutti, ma bisogna prima formare con le abitudini l'anima dell'ascoltatore, come la terra che nutrirà il seme, a gioire e a odiare nel modo in cui si deve. Infatti colui che vive secondo la passione non ascolterebbe il ragionamento che lo distogliesse ⟨da tale vita⟩, né d'altra parte lo comprenderebbe; e come è possibile convincere a cambiare chi si trova in questa condizione? È opinione comune che la passione, in generale, non si arrenda al ragionamento, ma alla forza. Bisogna pertanto che preesista il carattere proprio in qualche modo della virtù, amante del bello ed avente in odio ciò che è turpe.

Ma è difficile avere una retta educazione rivolta alla virtù fin da giovani, se non si è stati allevati con leggi siffatte, poiché vivere con moderazione e con fermezza non è cosa piacevole per la moltitudine, e soprattutto per i giovani. Perciò bisogna che vengano stabiliti con delle leggi il modo di allevarli e le loro occupazioni: se diverranno abituali[131], non saranno dolorosi. Senza dubbio, però, non è sufficiente ricevere un'educazione e una cura corrette quando si è giovani, ma

129. Cfr. I, 10, 1099 b 9-11.
130. Cfr. III, 7, 1114 b 6-12; *Eth. Eud.*, VIII, 2.
131. Cfr. *Rhet.*, I, 10, 1369 b 16.

poiché anche quando si è divenuti adulti bisogna praticare quegli insegnamenti e volgerli in abitudine, anche riguardo a queste cose avremo bisogno di leggi e in generale, pertanto, per la vita intera: la moltitudine obbedisce alla necessità, piuttosto che al ragionamento, e alle punizioni piuttosto che al bello. 1180 a

Perciò alcuni credono che i nomoteti debbano, da un lato, invitare alla virtù ed esortare ad essa in vista del bello, nella convinzione che li ascolteranno coloro che sono progrediti convenientemente nelle virtù[132], dall'altro reprimere e punire coloro che disobbediscono e che sono privi di attitudine naturale e scacciare del tutto quelli inguaribili[133]. Infatti l'uomo onesto che vive per il bello si sottometterà al ragionamento, mentre il cattivo che aspira al piacere sarà punito con il dolore, come un animale da soma. Per questo si dice anche che ⟨ai colpevoli⟩ bisogna infliggere pene tali da essere contrapposte in massimo grado ai piaceri amati[134].

Se dunque bisogna, come si è detto[135], che colui che è destinato ad essere un uomo virtuoso sia stato allevato ed abituato bene, e che in seguito viva così in occupazioni oneste, senza compiere ciò che è cattivo né involontariamente né volontariamente, questi risultati si avranno per coloro che vivono secondo una sorta d'intelletto ed un ordine retto dotato di forza. L'autorità del padre, dunque, non possiede né la forza né la capacità costrittiva e in generale non la possiede neppure l'autorità di un uomo solo, tranne che non sia un re o una persona di tal genere; invece la legge ha potere coercitivo, essendo una regola derivante da una certa saggezza e da intelletto[136]. E mentre si detestano quegli uomini che contrastano i nostri impulsi, anche qualora lo facciano a buon diritto, non è odiosa la legge che prescriva ciò che è equo. Ma sembra che nella sola città dei Lacedemoni[137], insieme a po-

132. Cfr. PLATONE, *Leggi*, IV, 723 a segg.
133. Cfr. PLATONE, *Protagora*, 325 a-b; *Leggi*, IX, 862 c-863 a.
134. Cfr. II, 2, 1104 b 16-18.
135. Cfr. *supra*, 1179 b 31-1180 a 5.
136. Sull'aspetto razionale della legge (ἀπό τινος φρονήσεως καὶ νοῦς), cfr. V, 10, 1134 a 35; VI, 8, 1141 b 24-25; *Protr.*, fr. 5 Walzer; PLATONE, *Leggi*, I, 644 d; IV, 714 a; ARISTOTELE, *Pol.*, III, 16, 1287 a 28.
137. Sulla costituzione spartana, cfr. *Pol.*, II, 9.

che altre[138], il legislatore si sia preso cura dell'educazione e delle occupazioni; invece nella maggior parte delle città si sono trascurate tali cose e ciascuno vive come vuole, imponendo la propria legge ai figli e alla moglie al modo dei Ciclopi[139]. La cosa migliore, dunque, è che ci sia una pubblica e retta sollecitudine[140]; ma disinteressandosene lo Stato, si riconoscerà che a ciascuno conviene spingere i figli e gli amici alla virtù e che può farlo o, almeno, scegliere di farlo. Ma in base a ciò che abbiamo detto si riconoscerà che lo può maggiormente se è divenuto esperto nella scienza del nomoteta. È chiaro che le cure della comunità si attuano per mezzo delle leggi e che sono buone quelle che si compiono per mezzo di
1180 b leggi buone: si ammetterà che non ha nessuna importanza che siano scritte o non scritte, né che per mezzo di esse vengano educati uno solo o molti, come neppure per la musica, la ginnastica e le altre discipline. Come infatti nelle città le leggi e i costumi hanno forza, così anche nelle famiglie le parole e le abitudini del padre, ed ancor di più a causa della parentela e dei benefici[141]: l'affetto e l'obbedienza per natura, infatti, preesistono. Inoltre l'educazione individuale è superiore a quella pubblica, come nella medicina: in generale a chi ha la febbre giovano riposo e astinenza dal cibo, ma ad un individuo particolare, no; e il maestro di pugilato senza dubbio non propone a tutti lo stesso modo di combattere. Si riconoscerà pertanto che la particolarità del singolo è presa in più esatta considerazione se la cura è individuale, poiché ciascuno trova meglio ciò che gli giova.

Tuttavia sia il medico sia il maestro di ginnastica sia ogni altra persona che abbia una conoscenza universale, ⟨sapendo⟩ che cosa sia conveniente a tutti ed a tutti quelli che rientrano in una certa categoria (le scienze infatti sono scienze dell'universale, come si dice e come è), si prenderanno cura nel modo migliore del caso singolo; tuttavia nulla impedisce

138. Come in Creta e a Cartagine; cfr. *Pol.*, II, 10-11; VIII, 1, 1337 a 31.

139. Cfr. *Od.*, IX, 114 segg.

140. Seguono nel testo le parole καὶ δρᾶν αὐτὸ δύνασθαι, espunte da Burnet (p. 471) che le considera un'interpolazione. Bywater propone di trasporle dopo συμβάλλεσθαι (r. 32).

141. Sui benefici dei genitori ai figli, cfr. VIII, 8, 1158 b 13 segg.

che si prenda cura di qualcuno anche chi non possiede la scienza, ma abbia osservato scrupolosamente con l'aiuto dell'esperienza le cose che accadono in ogni singolo caso, proprio come alcuni ritengono di essere i migliori medici di se stessi, anche se non sono in grado di soccorrere un'altra persona. Nondimeno si ammetterà senza dubbio che chi vuole divenire uomo di arte e di scienza deve giungere fino all'universale e lo deve conoscere nel modo in cui è possibile: si è detto che esso è l'oggetto delle scienze[142]. Ma forse anche colui che vuole rendere migliori gli uomini, siano essi pochi o molti, con la sua cura, bisogna che tenti di divenire esperto di scienza legislativa, se è per mezzo delle leggi che potremo divenire buoni. Infatti non è cosa da uomo qualunque porre chiunque, cioè chi ci sia stato affidato ⟨da educare⟩, in una buona disposizione morale, ma se è compito di qualcuno lo è di colui che possiede la scienza, come nel caso della medicina e delle altre arti che si richiamano ad una certa cura e saggezza.

Non bisogna allora, dopo quanto abbiamo detto, indagare donde e come si possa divenire esperti nella scienza della legislazione? O è forse, come nelle altre scienze, rivolgendosi agli uomini politici? Si è detto infatti che ⟨la scienza legislativa⟩, secondo l'opinione comune, è una parte della politica[143]. Ma non è evidente che non c'è somiglianza tra il caso della politica e quello delle altre scienze[144] e capacità[145]? Nelle altre scienze, infatti, si constata che sono le stesse persone a tramandare le capacità e a compiere un'attività partendo da esse, come i medici e i pittori[146]; invece le cose della politica i sofisti professano di insegnarle, ma nessuno di loro le mette in pratica, bensì lo fanno quelli che governano; ed essi si riconoscerà che lo fanno per una loro capacità ed esperienza piuttosto che grazie al pensiero[147]: non pare che scrivano né tengano discorsi intorno a tali cose (per quanto sarebbe senza

142. Cfr. *Metaph.*, I, 1, 981 a 1-b 9.
143. Cfr. VI, 8, 1141 b 24-25.
144. Il termine ἐπιστήμη è qui usato in senso lato (cfr., per esempio, I, 1, 1094 a 7; 18, 26, 28, ecc.).
145. Sulla δύναμις, cfr. I, 1, 1094 a 10.
146. Per questo luogo comune, cfr. PLATONE, *Menone*, 91 a segg.
147. Cfr. PLATONE, *Menone*, 99 b-c.

dubbio più bello che tenere discorsi in tribunale o davanti al popolo) né che, d'altra parte, abbiano reso uomini politici i loro propri figli o qualche altro dei loro amici[148]. Eppure sarebbe ragionevole, se fossero stati in grado di farlo, poiché non avrebbero potuto lasciare nulla di meglio alle loro città, né avrebbero preferito alcunché per se stessi, e pertanto neppure per le persone a loro più care, piuttosto che il possesso di tale capacità ⟨politica⟩.

Tuttavia sembra che l'esperienza porti un non piccolo contributo: ⟨senza di essa⟩ non sarebbero divenuti neppure uomini politici per mezzo della familiarità[149] con la politica; per questo sembra che coloro che aspirano alla conoscenza della politica abbiano bisogno, in più, dell'esperienza.

Quanto ai Sofisti[150] che professano di insegnarla, sono chiaramente assai lontani dal farlo, poiché in generale non sanno quale sia la sua natura, né intorno a quali oggetti verta; altrimenti non la considererebbero la stessa cosa che la retorica e neppure inferiore ad essa[151], né crederebbero che legiferare sia facile per chi raccolga quelle leggi che hanno l'approvazione pubblica. Essi affermano infatti che è possibile scegliere quelle migliori, come se la scelta non fosse frutto d'intelligenza né cosa importantissima il discernere rettamente, come in ciò che riguarda la musica. Sono infatti gli esperti che in ogni ambito discernono rettamente le opere e comprendono per mezzo di quali cose e in quale modo siano state portate a compimento e quali parti si accordino con quali. Per gli incompetenti invece è soddisfacente il fatto che non passi inosservato se l'opera è stata fatta bene o male, come per la pittura. Le leggi sono come opere della politica: in quale modo, allora, si potrà divenire esperti nella scienza legislativa partendo da quelle, o discernere le migliori? Infatti è
1181 b evidente che non si diventa medici partendo dalle raccolte di

148. Cfr. PLATONE, *Menone*, 92 b-94 e; *Protragora*, 319 e-320 a.
149. Sul significato di συνήθεια, cfr. *Rhet.*, I, 1, 1354 a 7.
150. Secondo GAUTHIER-JOLIF (II, 2, p. 905 seg.) il riferimento polemico mirerebbe ad Isocrate, per la critica da questi rivolta contro lo Stagirita nell'opera *Sullo scambio*, 85.
151. Cfr. PLATONE, *Gorgia*, 452 d; *Pol.*, 304 d.

trattati. Eppure essi tentano di indicare non soltanto i medicamenti, ma anche come si guarisce e come bisogna curare singole categorie di malati, distinguendo le disposizioni ⟨del corpo⟩; ma queste cose è opinione comune che siano utili per coloro che sono esperti, inutili invece per coloro che sono ignoranti. Senza dubbio allora anche le raccolte di leggi e di costituzioni saranno utili per coloro che sono in grado di meditarle e di discernere che cosa sia buono e che cosa il contrario, e quali norme siano adatte a quali situazioni[152]. Invece coloro che vagliano tali raccolte senza disposizione[153], non saranno in grado di discernere bene, se non casualmente, ma potranno forse diventare più perspicaci in queste materie.

Poiché[154] coloro che ci hanno preceduto hanno lasciato inesplorato ciò che riguarda il campo della legislazione, è senza dubbio meglio che svolgiamo noi stessi questa indagine, e che dunque esaminiamo il regime politico in generale, affinché sia portata a compimento la filosofia delle cose umane, per quanto ci è possibile[155]. Prima di tutto pertanto, se qualche indicazione particolare è stata ben espressa da coloro che ci hanno preceduto, dobbiamo cercare di recuperarla; in seguito, sulla base delle costituzioni[156] da noi raccolte, dobbiamo cercare di esaminare quali siano i fattori che preservano e quali quelli che rovinano le città, così come ciascuna delle costituzioni particolari, e per quali cause alcune città siano governate bene, altre invece tutto il contrario. Dopo che siano stati indagati questi punti, saremo forse maggiormente consapevoli di quale sia la migliore forma di governo e del modo in cui ciascuna sia ordinata, e di quali leggi e di quali costumi faccia uso.

Iniziamo dunque la trattazione.

152. Cfr. *Rhet.*, I, 4, 1360 a 30,

153. Cfr. San Tommaso (2178, p. 566): *qui non habent habitum per consuetudinem acquisitum* [«coloro che non possiedono la disposizione acquisita tramite la consuetudine»].

154. Su quest'ultima sezione del capitolo, cfr. W. Jaeger, *Aristotele. Prime linee di una storia della sua evoluzione spirituale*, trad. it., Firenze, 1964, pp. 277 segg.

155. Cfr. *Pol.*, VII, 2, 1324 a 5 segg.

156. Di tutte le πολιτεῖαι raccolte ed esaminate da Aristotele ci è pervenuta soltanto la *Costituzione degli Ateniesi*.

GRANDE ETICA

LIBRO PRIMO

1. Poiché abbiamo intenzione di trattare l'etica, prima di 1181 a tutto bisognerà ricercare di quale scienza l'ἦθος[1] sia una parte. Per esser brevi, dunque, si riconoscerà che esso non è parte di nessun'altra, se non della politica. Non è possibile infatti compiere nessuna azione nell'àmbito della vita sociale senza essere dotati di una qualche qualità ⟨morale⟩: intendo dire senza essere virtuosi; ed essere virtuosi consiste nel possedere 1181 b le virtù: perciò, se si vuole compiere qualcosa nell'àmbito della vita politica, bisogna essere di carattere virtuoso; dunque la trattazione concernente il carattere è evidentemente parte e principio della politica e, insomma, a me sembra che giustamente questa trattazione si debba denominare non etica, ma politica.

Bisogna dunque, come sembra, parlare prima di tutto della 1182 a virtù: che cosa essa sia e quale sia la sua origine. Non porta di certo nessuna utilità conoscere la virtù senza comprendere come e da quale fonte scaturirà, poiché non soltanto bisogna considerare come potremo conoscere che cosa essa sia, ma anche indagare da quali elementi essa deriverà. Infatti desideriamo conoscere la virtù ed esser virtuosi noi stessi contemporaneamente; ma di questo non saremo capaci qualora non conosciamo da quali fattori e in quale modo sorgerà.

È necessario, pertanto, sapere che cosa sia la virtù (poiché

1. Si è preferito mantenere il termine greco, che significa «carattere morale», data la sua connessione etimologica con l'aggettivo «etico».

non sarebbe facile, ignorando la sua natura, conoscere l'origine e il modo in cui nasce; come non lo sarebbe neppure nel caso delle scienze).

E non bisogna lasciarsi sfuggire neppure il fatto che alcuni in precedenza hanno parlato di questi argomenti. Pitagora per primo, dunque, si accinse a trattare della virtù, ma non nel modo giusto: egli, riconducendo le virtù ai numeri, non svolse uno studio pertinente alle virtù; infatti la giustizia non è certo un numero moltiplicato per se stesso.

Socrate, venuto dopo di lui, parlò di quest'argomento meglio ed in modo più completo, ma neppure lui senza errore. Infatti egli considera le virtù come scienze: ma non è possibile che lo siano. Tutte le scienze si accompagnano alla ragione[2] e la ragione si genera nella parte dianoetica[3] dell'anima. Secondo lui, pertanto, tutte le virtù nascono nella parte razionale dell'anima; ne consegue allora che egli, considerandole come scienze, elimina la parte irrazionale dell'anima e facendo questo elimina sia l'affezione che il carattere. Sotto quest'aspetto, dunque, non ha trattato in modo corretto le virtù.

In seguito Platone suddivise correttamente l'anima nella parte dotata di ragione e nella parte irrazionale ed a ciascuna assegnò le virtù ad essa convenienti[4]. E fin qui andava bene; ma poi non ⟨procedeva⟩ più in modo corretto. Infatti egli inserì la virtù nella trattazione sul bene, ma scorrettamente, perché non era appropriato: parlando degli enti e della verità non bisognava trattare della virtù, poiché questi due argomenti non hanno nulla in comune[5].

Costoro, dunque, si occuparono dell'argomento fino a questo punto ed in questo modo; il passo successivo sarà, dopo ciò, indagare che cosa abbiamo da dire noi in proposito.

2. Sui vari significati del termine λόγος si veda la nota di Grant a *Eth. Nic.*, II, 2, 2.

3. La distinzione tra carattere (ἦθος) e pensiero (διάνοια) è tracciata alla fine del primo e all'inizio del secondo libro dell'*Etica Nicomachea* (cfr., in particolare, I, 13, 1103 a 5-10; II, 1, 1103 a 14-28, dove Aristotele propone per ἦθος la derivazione etimologica da ἔθος «abitudine»).

4. Cfr. PLATONE, *Resp.*, IV, 439 d.

5. Cfr. *Eth. Nic.*, I, 4, 1096 a 11-1097 a 13 e *Eth. Eud.*, I, 8, 1217 b 23-25.

Prima di tutto allora dobbiamo osservare che di ogni scienza e di ogni facoltà esiste un fine, e questo consiste in un bene: nessuna scienza e nessuna facoltà è finalizzata ad un male. Se dunque il fine di tutte le facoltà è un bene, è chiaro che il fine della facoltà migliore sarà il bene migliore. Ma la facoltà migliore è quella politica, cosicché il suo fine sarà il massimo bene[6]. Bisogna dunque parlare, come sembra, del bene, ma non del bene assoluto, bensì di quello che è tale per noi; non si tratta infatti del bene degli dei, ma un'altra è la trattazione e di diversa natura è l'indagine su quello. Il bene politico è pertanto quello di cui dobbiamo parlare.

Ma anche questa nozione deve essere trattata nuovamente. Del bene inteso in quale modo è questione? Il termine, infatti, non ha un'accezione univoca[7]. Si dice «bene» sia ciò che è il bene più grande in ciascuna categoria degli esseri, e questo è ciò che è degno di scelta a causa della propria natura, sia ciò di cui sono partecipi tutti gli altri beni, e questo è l'idea del bene.

Bisogna dunque trattare dell'idea del bene oppure no, bensì del bene come comune possesso di tutte le cose ⟨buone⟩? Si converrà che questo bene è una cosa diversa dall'idea. L'idea è qualcosa di separato ed in sé; il bene comune invece risiede in tutte le cose ⟨buone⟩ e perciò non è la stessa cosa che il bene separato. Infatti il bene, che è separato e che per sua natura è in sé, non potrebbe mai trovarsi in tutte le cose.

Bisogna allora parlare del bene che è immanente? Oppure no? E per quale motivo? Perché il bene immanente è il bene comune, come la definizione e l'induzione; la definizione intende predicare l'essenza di ciascuna cosa, cioè che è buona o cattiva o in qualsiasi altro modo; ⟨nel caso del bene⟩ la definizione in generale dice che è un bene quella cosa tale che è fatta oggetto di scelta in se stessa ed a causa di sé; e il bene immanente in tutte le cose buone concorda con questa definizione.

6. Nella traduzione si è accolta l'integrazione ⟨τὸ ἄριστον⟩ ἀγαθόν di Bonitz (così Armstrong).

7. Su questa difficoltà della teoria platonica delle idee si veda lo stesso PLATONE, *Parm.* 1-7.

La definizione stabilisce che una certa cosa è un bene. Nessuna scienza invece e neppure alcuna facoltà affermano riguardo al proprio fine che esso consiste in un bene; ma considerare questo è proprio di un'altra facoltà (né il medico, né l'architetto infatti affermano che la salute è un bene, e neppure che lo è la casa, ma il primo dice che egli procura la salute e in quale modo lo fa, il secondo, che egli costruisce una casa ⟨e come⟩); è chiaro pertanto che neppure nella politica bisogna parlare del bene che è comune. Infatti anch'essa è una tra le altre scienze; e predicare il bene come proprio fine non è possibile, come abbiamo detto, né ad una facoltà né ad una scienza; perciò non spetta neppure alla politica parlare del bene comune secondo la definizione.

Tuttavia essa non può parlare neppure del bene comune secondo induzione. E per quale motivo? Perché quando vogliamo indicare qualcuno dei beni particolari mostriamo con la definizione che lo stesso termine è adatto sia per il bene sia per ciò che vorremmo designare come bene oppure ⟨lo mostriamo⟩ con l'induzione; per esempio, quando vogliamo mo-
1183 a strare che la magnanimità è un bene diciamo che la giustizia è un bene e così il coraggio e, in breve, le ⟨altre⟩ virtù; ma la magnanimità è una virtù, cosicché anche la magnanimità sarà un bene; pertanto la politica non deve parlare neppure del bene comune predicato secondo induzione, perché anche per questo si avranno gli stessi ostacoli che per il bene comune predicato secondo definizione. Anche in questo caso si dirà che è un bene.

È chiaro, dunque, che il bene di cui bisogna parlare è il massimo bene e il «massimo bene» è quello che è il massimo bene per noi; mentre, in generale, si vedrà che non è proprio di una sola scienza né di un sola facoltà indagare su ogni bene.

Per quale motivo? Perché il bene sussiste in tutte le categorie: sia nell'essenza, sia nella qualità, sia nella quantità, sia nel tempo, sia nella relazione e, insomma, in tutte le altre[8]. Ma certo, quanto al bene temporale, nella medicina è il me-

8. Sulle categorie, cfr. *Cat.*, cap. 4 e *Top.*, cap. 9.

dico che lo conosce; nell'arte nautica, il pilota e in ciascuna arte, chi ne è competente. Infatti il medico sa quando bisogna tagliare ed il pilota, quando bisogna navigare. In ciascuna arte, pertanto, ciascun esperto conoscerà il bene temporale che lo concerne: né il medico conoscerà il tempo giusto nell'arte nautica, né il pilota quello nella medicina. Pertanto neppure così ⟨la scienza⟩ deve parlare del bene comune: infatti il bene temporale è comune a tutte ⟨le scienze⟩.

Similmente il bene in relazione a qualcosa e quello che è predicato secondo le altre categorie sono comuni a tutte ⟨le scienze⟩; ma non è proprio di nessuna facoltà né di alcuna scienza parlare di quello che è il bene in ciascuna e neppure, d'altra parte, spetta alla politica parlare del bene comune. Il bene ⟨di cui deve parlare⟩, dunque, è sia il bene più grande sia il massimo bene sia il massimo bene che è massimo per noi.

Senza dubbio, volendo rendere noto qualcosa, non bisogna neppure servirsi di esempi non chiari, ma trattando di cose oscure usarne di evidenti e trattando delle cose dell'intelletto servirsi di quelle sensibili. Queste infatti sono più evidenti. Perciò quando ci si accinga a parlare del bene, non bisogna parlare dell'idea ⟨di esso⟩. Nondimeno alcuni ritengono che, ogni volta che parlano del bene, debbano parlare dell'idea: essi dicono che bisogna parlare di ciò che è bene in massimo grado, ma ciascuna cosa è tale al massimo grado nella sua essenza, cosicché l'idea sarà il bene in massimo grado, come essi credono. Tale ragionamento forse è vero; ma la scienza o facoltà politica, di cui stiamo ora trattando, non indaga quel bene, bensì il bene relativo a noi. [Infatti nessuna scienza e nessuna facoltà dice che il proprio fine è il bene; di conseguenza, neppure la politica.] Perciò non fa del bene ideale l'oggetto del suo discorso.

Ma forse è servendosi di questo bene come punto di partenza e da quello procedendo, che parlerà dei beni particolari. Anche così, però, è sbagliato. Bisogna infatti prendere i punti 1183 b di partenza che sono appropriati. Sarebbe assurdo, volendo dimostrare che il triangolo contiene angoli equivalenti a due retti, prendere come punto di partenza il fatto che l'anima è immortale. Infatti non sarebbe appropriato, mentre il princi-

pio deve essere appropriato e strettamente connesso ⟨al soggetto⟩; perciò si dimostrerà che il triangolo contiene angoli equivalenti a due retti, anche senza affermare che l'anima è immortale. Nello stesso modo si può, anche nel caso dei beni, investigare gli altri senza il bene ideale, per il fatto che quel bene non è un inizio appropriato[9].

Ed anche Socrate[10] era in errore considerando le virtù come scienze. Egli riteneva che nulla dovesse esistere invano, ma in conseguenza del fatto che le virtù fossero scienze, derivava che per lui le virtù esistevano invano. Per quale motivo? Perché nel caso delle scienze accade contemporaneamente di conoscere la natura della scienza e di essere uno scienziato (se infatti si sa che cos'è la medicina, si è senz'altro medici ed ugualmente anche per le altre scienze). Ma questo non accade nel caso delle virtù. Se uno sa che cos'è la giustizia, non per questo sarà giusto e così è anche per le altre. La conseguenza pertanto è che le virtù sono inutili e che non sono delle scienze.

2. Dopo aver definito l'argomento, cerchiamo di dire in quanti modi viene predicato il bene. Tra i beni alcuni sono degni d'onore, altri lodati[11], altri ancora sono delle facoltà. Per «degno d'onore» intendo ciò che è divino e migliore (come l'anima e l'intelletto), ciò che è più antico, l'inizio e cose di tal genere. Sono infatti cose onorevoli quelle alle quali si riserva l'onore, e tutte le cose suddette sono accompagnate da onore. Dunque anche la virtù è una cosa onorevole, quando uno diventi virtuoso grazie ad essa: costui oramai assume la forma della virtù. Altri beni sono cose degne di lode, come le virtù: dalle azioni ad esse conformi scaturisce la lode. Altri ancora sono facoltà, come l'autorità, la ricchezza, la forza, la bellezza: l'uomo virtuoso è in grado di farne buon uso e quel-

9. Si è seguito il testo emendato del Bonitz (διὰ τὸ οὐκ οὐκείαν ἀρχὴν εἶναι τοῦτο τἀγαθόν), accolto nell'edizione di Armstrong.

10. La tesi socratica risulta esposta *supra*, 1182 a 15-23 (cfr. *Eth. Eud.*, I, 5, 1216 b 2 segg.); perciò la collocazione del presente riferimento non sembra quella esatta (si veda Armstrong, p. 459).

11. Cfr. *Eth. Nic.*, I, 12, 1101 b 15.

lo malvagio, cattivo; perciò i beni di tal genere vengono chiamati «facoltà». Esse sono certamente dei beni (in ciascun caso, infatti, si giudica in base all'uso che ne viene fatto da parte dell'uomo virtuoso, non dell'uomo malvagio); ed avviene che per questi stessi beni sia causa del loro nascere il caso. È dal caso, infatti, che si generano ricchezza, autorità e, insomma, tutte le cose che si annoverano nell'ordine delle facoltà. La quarta ed ultima classe di beni consiste in ciò che crea e preserva qualche bene; per esempio, gli esercizi fisici ⟨creano e preservano⟩ la salute ed altre cose di tal genere.

Ma i beni comportano anche un'altra classificazione: per esempio, alcuni di loro sono degni di scelta in tutto e per tutto, altri invece no. La giustizia e le altre virtù, per esempio, si scelgono in tutto e per tutto, ma non così la forza, la ricchezza ed il potere.

Inoltre ⟨si possono classificare⟩ anche in un altro modo. Tra i beni, alcuni sono dei fini, mentre altri non lo sono (per esempio la salute è un fine, mentre non sono fini le cose che portano ad essa). E di tutte le cose che si trovano in questa condizione, il fine è sempre migliore ⟨dei mezzi⟩, come la salute è superiore alle cose che la producono e, in poche parole, in generale è sempre meglio ciò in vista di cui si hanno le altre cose.

E ancora, tra i fini stessi ciò che è perfetto è sempre migliore di ciò che è imperfetto. E perfetto è ciò che, una volta raggiunto, ci lascia soddisfatti, imperfetto invece ciò che, una volta ottenuto, ci lascia desiderosi di qualcosa ancora; per esempio, una volta che sia sopravvenuta la giustizia, abbiamo ancora bisogno di molte cose, mentre, sopravvenuta la felicità, non abbiamo più bisogno di nulla. Questo pertanto è il massimo bene per noi, che è oggetto della nostra ricerca e fine perfetto; il fine perfetto è dunque il bene e il fine dei beni.

Dopo ciò come bisogna allora considerare il massimo bene? Forse come se fosse annoverato anch'esso ⟨tra gli altri beni⟩? Ma sarebbe assurdo. Infatti il massimo bene è un fine perfetto e si converrà che il fine perfetto, per dirla in breve, non è null'altro che la felicità, e la felicità noi la consideriamo come risultante da molti beni; qualora dunque guardiamo al

migliore dei beni e lo annoveriamo ⟨tra gli altri⟩, esso risulterà migliore di se stesso. Infatti è in se stesso la cosa migliore tra tutte. Per esempio, si prendano la salute e le cose che la producono e si consideri quale, tra tutte, sia la migliore: la migliore è la salute; se allora la salute è la migliore di tutti quei beni, sarà anche migliore di se stessa. E questa conseguenza è assurda. Pertanto non è in questo modo, senza dubbio, che bisogna considerare il migliore dei beni.

Ma allora in quest'altro modo, ossia come qualcosa di separato da se stesso? Oppure anche questo è assurdo? Infatti la felicità risulta composta da alcuni beni: è assurdo considerare se ciò che risulta composto da quei beni sia migliore di essi. Infatti la felicità non è un'altra cosa separata da quelli, ma quelli[12].

Ma forse di potrebbe considerare correttamente in quest'altro modo, cioè ponendo il massimo bene a confronto. Per esempio, confrontando la felicità, la quale risulta composta da quei beni, con altri che non sono presenti in essa, è forse in questo modo che si esaminerà correttamente il massimo bene? Ma quel bene massimo che noi ricerchiamo non è una cosa semplice. Per esempio, si potrebbe dire che il migliore tra tutti i beni, confrontati ad uno ad uno, sia la saggezza. Ma senza dubbio non è in questo modo che bisogna ricercare il migliore dei beni. Infatti oggetto della nostra ricerca è il bene perfetto, mentre la saggezza da sola non è una cosa perfetta: pertanto non è questo il massimo bene che stiamo ricercando, né stiamo ricercando ciò che in questo senso è il massimo bene.

1184 b 3. Dopo ciò, dunque, i beni comportano anche un'altra distinzione. Tra i beni alcuni, come le virtù, si trovano nell'anima, altri nel corpo, come la salute e la bellezza, altri ancora sono esterni: la ricchezza, l'autorità, l'onore e così via. Tra questi quelli che appartengono all'anima sono i migliori.

12. Presi nel loro complesso.

I beni dell'anima, poi, sono suddivisi in tre: saggezza, virtù e piacere[13].

A questo punto viene la felicità, che noi tutti diciamo e riteniamo essere il fine dei beni e la cosa che in maggior grado si avvicina al fine, ed affermiamo anche che essa consiste nell'avere successo e nel vivere bene. Quanto al fine, esso non è semplice, ma di due specie: il fine di alcune cose è l'attività stessa e l'uso, come nel caso della vista; e l'uso è preferibile alla disposizione, poiché l'uso è il fine. Nessuno infatti vorrebbe avere la vista se non dovesse vedere, ma tenere gli occhi chiusi. Similmente anche nel caso dell'udito e di cose siffatte. Pertanto l'uso, per le cose delle quali esistono sia l'uso che la disposizione, è sempre migliore e più degno di scelta della disposizione, poiché l'uso e l'attività sono il fine, mentre la disposizione è finalizzata all'uso.

A questo punto, qualora si osservi quest'aspetto nell'ambito di tutte le scienze, si vedrà che non sono scienze diverse la scienza che produce una casa, e quella che produce una buona casa, ma si tratta sempre dell'architettura; e ciò che l'architetto è capace di realizzare, la stessa cosa è capace di realizzare bene la virtù appropriata. Un discorso simile vale anche in tutti gli altri casi.

4. Dopo questo vediamo che non viviamo grazie a nessuna altra cosa, se non all'anima; ed è nell'anima che si trova la virtù: ciò che è prodotto dall'anima noi affermiamo che è identico a ciò che è prodotto dalla virtù dell'anima. Ma la virtù in ciascuna cosa compie bene ciò di cui è virtù e l'anima, tra le altre cose[14], è ciò grazie a cui viviamo: dunque sarà per la virtù dell'anima che vivremo bene. Ma con l'espressione «vivere bene» ed «avere successo» non intendiamo null'altro che «essere felici». L'essere felici e la felicità, pertanto, consistono nel vivere bene ed il vivere bene consiste nel

13. Alla triplice ripartizione (φρόνησις, ἀρετή, ἡδονή) dei beni — per cui cfr. *Eth. Eud.*, I, 4, 1215 a 25 segg. — corrispondono tre generi di vita φιλόσοφος («filosofica»), πολιτικός («politica»), ἀπολαυστικός («dedita al godimento»).

14. Il testo è forse corrotto (cfr. Armstrong, p. 468).

«vivere secondo le virtù». Questo pertanto è il fine, la felicità ed il massimo bene.

La felicità consisterà allora in una sorta di uso e di attività. Per le cose delle quali si è detto che esiste la disposizione e l'uso, l'uso e l'attività sono il fine; la virtù è una disposizione dell'anima; e di essa esistono anche un'attività ed un uso[15]. Ne consegue che l'attività e l'uso di essa saranno il fine; la felicità consisterà pertanto nel vivere in accordo con le virtù. Poiché dunque il massimo bene è la felicità, e questa è fine e fine perfetto nell'attività, vivendo in modo conforme alle virtù saremo felici e possiederemo il massimo bene.

1185 a Poiché dunque la felicità è un bene perfetto[16] e un fine, non ci deve sfuggire neppure questo fatto, che essa risiederà in qualcosa di perfetto. Non si troverà in un bambino (perché un bambino non è felice), ma in un uomo, poiché egli è completo.

E non risiede neppure in un periodo di tempo incompiuto, ma in uno compiuto; e compiuto sarà il tempo della durata della vita di un uomo. E infatti si dice giustamente da parte dei più, che bisogna giudicare la felicità di un uomo nell'arco di tempo più esteso della sua vita, in quanto la completezza deve realizzarsi in un tempo ed in un essere umano che siano completi[17].

Che la felicità sia una sorta di attività, si potrebbe vederlo anche da questo. Qualora uno dorma nel corso di tutta la sua vita, non intendiamo affatto dire che un uomo tale è felice: egli possiede la vita, ma non possiede la vita conforme alle virtù. Ciò che consiste, come dicevamo, nella conformità all'attività.

Dopo questo, ciò che stiamo per dire potrà sembrare che non sia pertinente a questi argomenti, per quanto non sia troppo distante da essi. Poiché esiste, come si ritiene, una par-

15. Si è seguito il suggerimento dello Spengel, accettando l'espunzione delle parole conclusive della frase: τῶν ἀρετῶν (cfr. Armstrong).

16. Il termine τέλειος denota etimologicamente (cfr. τέλος) «ciò che ha raggiunto il proprio fine» e, quindi, uno stato di completezza e perfezione. In riferimento ad ἀνήρ (*infra*, r. 5) si è reso appunto con l'aggettivo «completo» ed in riferimento al tempo (r. 6) con «compiuto».

17. Cfr. *Eth. Eud.*, II, 1, 1219 b 6-8 ed *Eth. Nic.*, I, 11, 1100 a 10 segg.

te dell'anima grazie alla quale ci nutriamo e che chiamiamo nutritiva (infatti è logico che essa esista: vediamo che le pietre non sono capaci di nutrirsi, cosicché è chiaro che il nutrimento è proprio degli esseri animati; se è proprio degli esseri animati, ne sarà causa l'anima; ma nessuna di queste parti dell'anima[18], come quella razionale, quella irascibile, quella desiderativa, sarà causa del nutrirsi, bensì qualcun'altra al di fuori di queste ed alla quale non siamo in grado di attribuire un nome più appropriato che «nutritiva»), qualcuno potrebbe domandare: «E che? Esiste forse una virtù propria anche di questa parte dell'anima? E se esiste, è chiaro che anche questa dovrà essere in attività, poiché la felicità consiste nell'attività della virtù perfetta».

Il fatto se dunque esista, oppure no, una virtù di questa parte, è oggetto di un'altra trattazione; se pertanto esiste, non esiste un'attività di questa virtù. Infatti delle cose delle quali non esiste l'impulso non esiste neppure l'attività; e non sembra che vi sia un impulso in quella parte, bensì pare che sia simile al fuoco. Ed infatti esso divorerà tutto ciò che vi si getti, e qualora non vi si getti nulla, non ha l'impulso ad afferrare. In questa condizione si trova anche questa parte dell'anima: qualora vi si introduca nutrimento, essa nutre ⟨il corpo⟩, qualora invece non vi si introduca nutrimento, non ha l'impulso a nutrirlo. Perciò non esiste neppure attività di ciò di cui non esiste impulso. Di conseguenza questa parte non contribuisce in nulla alla felicità[19].

Dopo questi argomenti bisognerebbe allora dire che cosa sia la virtù, poiché la felicità è l'attività di quella. In breve, la virtù è la disposizione migliore[20]; ma certo non è sufficiente parlarne così in breve, bensì bisogna distinguere in modo più chiaro.

5. Prima di tutto dunque bisogna parlare dell'anima nella 1185 b
quale ⟨la virtù⟩ sorge, ma non dire quale sia la natura del-

18. Sulla tripartizione dell'anima, cfr. PLATONE, *Resp.*, IV, 435 e-441 c.
19. Cfr. *De An.*, II, 4 e III, 9, 2.
20. Cfr. *Eth. Eud.*, II, 1, 1218 b 37-1219 a 6.

l'anima (è questo infatti l'oggetto di un'altra trattazione[21]), bensì definirla in linee generali. L'anima, come abbiamo detto, è suddivisa in due parti, quella razionale e quella irrazionale. Nella parte razionale nascono dunque la prudenza, la perspicacia, la saggezza, la facilità nell'apprendere, la memoria e cose di tal genere, mentre nella parte irrazionale quelle che sono chiamate virtù: temperanza, giustizia, coraggio e tutte le altre ⟨disposizioni⟩ del carattere che si ritiene siano degne di lode. In base a quelle siamo detti degni di lode; mentre nessuno è lodato in base alle qualità della parte razionale. Nessuno viene lodato perché è saggio, né perché è prudente, né, insomma, in base a nessuna di tali caratteristiche. E neppure la parte irrazionale ⟨viene lodata⟩, se non in quanto essa è in grado di sottomettersi e si sottomette alla parte dotata di ragione.

La virtù etica è rovinata dal difetto o dall'eccesso. Che il difetto e l'eccesso la corrompano è possibile vederlo sulla base delle nostre percezioni[22] (per ciò che è oscuro bisogna servirsi di testimonianze evidenti). Lo si potrebbe vedere senz'altro nel caso degli esercizi ginnici: se ne vengono svolti in misura eccessiva, il vigore si rovina ed ugualmente se ne vengono compiuti pochi. Così anche per le bevande ed i cibi: se sono troppi o troppo pochi, la salute si rovina, mentre se sono in giusta misura il vigore e la salute si mantengono.

In modo simile a questi casi avviene per la temperanza, il coraggio e le altre virtù. Qualora si consideri un uomo troppo privo di paura, tanto da non aver timore degli dei, non si tratta di un uomo coraggioso, ma di un folle, qualora invece uno che ha paura di tutto, si tratta di un vile: pertanto non è coraggioso né colui che ha paura di tutto, né colui che non ha paura di nulla. Le stesse cose, dunque, accrescono e distruggono la virtù: le paure eccessive e rivolte ad ogni cosa[23] la distruggono, e similmente il non aver paura di nulla. Il corag-

21. Si tratta dei tre libri del *De Anima*.
22. Si è accolta la lezione proposta dal Susemihl: αἰσθητῶν invece del tràdito ἠθικῶν (cfr. l'edizione di Armstrong).
23. Secondo il testo dell'Armstrong si è accolta la lezione dello Spengel: παντὸς per il πάντες dei manoscritti.

gio, dunque, concerne la paura, cosicché le paure moderate accrescono il coraggio. Pertanto esso viene accresciuto e distrutto dalle stesse cose: è questo l'effetto operato dalle paure ⟨sugli uomini⟩. E così anche per le altre virtù.

6. Inoltre si potrebbe definire la virtù non soltanto in base a tali elementi, ma anche in base al piacere e al dolore. A causa del piacere infatti compiamo ciò che è cattivo, mentre a causa del dolore ci teniamo lontani dalle cose belle: insomma non è possibile conseguire virtù e vizio senza dolore e senza piacere. Pertanto la virtù ha per oggetto piaceri e dolori.

La virtù etica, se si deve (e di certo si deve) indagare la verità attenendosi alla lettera della parola, da qui deriva il suo nome. L'ἦθος[24] si denomina dall'ἔθος[25]: ⟨la virtù⟩ è chiamata etica (ἠθική) perché si contrae un'abitudine[26]. Per questo motivo è chiaro anche che nessuna delle virtù della parte irrazionale dell'anima sorge in noi per natura: nessuna delle cose che sono per natura diviene in un altro modo per abitudine. Per esempio[27], la pietra e, in generale, le cose pesanti sono per natura trascinate verso il basso: qualora dunque si scagliassero verso l'alto per molte volte e si cercasse di abituarle a portarsi verso l'alto, esse tuttavia non andrebbero mai verso l'alto, bensì sempre verso il basso. Similmente anche negli altri casi di tal genere.

7. Dopo ciò, se vogliamo dire che cos'è la virtù, bisogna sapere quali fenomeni si hanno nell'anima. Quelli che vi si generano sono questi: passioni, facoltà e disposizioni; di conseguenza è chiaro che la virtù sarà uno di questi. Passioni sono dunque l'ira, la paura, l'odio, il rimpianto, l'invidia, la pietà e quelle di tal genere, alle quali fanno seguito, di solito, dolore e piacere; facoltà sono quelle in base alle quali veniamo detti capaci di quelle passioni, per esempio quelle secondo cui siamo in grado di provare ira, dolore, pietà e passioni di

24. «Carattere».
25. «Abitudine».
26. Cfr. *Eth. Nic.*, II, 1, 1103 a 17-18 ed *Eth. Eud.*, II, 2, 1220 a 39-1220 b 1.
27. Per il paragone cfr. *Eth. Nic.*, II, 1, 1103 a 20-23; *Eth. Eud.*, I, 2, 1220 b 3-5.

tal genere; disposizioni sono quelle in base alle quali stiamo bene o male in rapporto a quelle passioni; per esempio, in rapporto al provare ira, se siamo troppo proclivi ad adirarci, siamo disposti male nei confronti dell'ira, mentre se non ci adiriamo affatto per le cose per le quali si deve, anche in questo caso siamo malamente disposti in rapporto ad essa. Il trovarsi in una via di mezzo consiste pertanto nel non provare un eccesso di dolore e nel non essere del tutto insensibili al dolore. Quando dunque ci troviamo in questa condizione, allora siamo in una buona disposizione. E similmente in rapporto a tutte le altre passioni. Il buon temperamento e la mitezza si trovano in uno stadio intermedio tra l'ira e l'insensibilità[28] rispetto all'ira. Similmente per la millanteria e la dissimulazione. Infatti simulare di avere più delle cose che si possiedono è proprio della millanteria, mentre simulare di meno, della dissimulazione: la medietà tra questi due estremi è dunque la verità.

8. Similmente anche in tutti gli altri casi. Infatti proprio della disposizione è il fatto di essere disposti in rapporto con quelle passioni bene o male, ed essere disposti bene in rapporto ad esse significa non essere disposti né verso l'eccesso, né verso il difetto; pertanto rispetto alla medietà delle passioni in base alle quali siamo detti degni di lode, si ha la condizione della buona disposizione, della cattiva disposizione invece rispetto all'eccesso e al difetto. Poiché dunque la virtù è una via di mezzo tra quelle passioni, e le passioni sono dolori o piaceri o comunque non sono disgiunte da dolore o da piacere, la virtù concerne dolori e piaceri, ed anche da questo è chiaro.

Esistono anche altre passioni, come si potrebbe credere, nell'ambito delle quali il vizio non consiste nell'eccesso o nel difetto, come nel caso dell'adulterio e dell'adultero: costui
1186 b non è chi rovina «in modo eccessivo» le donne libere. Ma

28. Si è tradotto così il termine ἀναλγησία — che, generalmente, nell'opera di Aristotele significa «insensibilità al dolore» — secondo il suo valore etimologico (cfr. *supra*, r. 21 ἀναλγήτως ἔχειν).

anche quest'affezione, e qualunque altra di questo tipo, che sia compresa nel piacere secondo incontinenza, comporta in sé, e non nell'eccesso o nel difetto, il biasimo.

9. Dopo ciò è forse necessario che si dica che cosa si oppone alla medietà, se il difetto oppure l'eccesso. Per alcune medietà infatti l'opposto è il difetto, mentre per certe altre l'eccesso, come per il coraggio ⟨l'opposto è⟩ non la temerarietà, che è un eccesso, ma la viltà che è un difetto, mentre per la temperanza, che è una medietà tra l'incontinenza e l'insensibilità verso i piaceri, si ritiene comunemente che l'opposto non sia l'insensibilità, che è un difetto, ma l'incontinenza che è un eccesso.

Sia l'eccesso che il difetto sono entrambi contrari alla via di mezzo, perché la medietà è difettiva rispetto all'eccesso, mentre è eccedente rispetto al difetto. Perciò i prodighi dicono che i generosi sono avari, mentre gli avari dicono che i generosi sono prodighi, e coloro che sono temerari e sconsiderati chiamano vili i coraggiosi, mentre i vili chiamano i coraggiosi sconsiderati e folli.

Si potrebbe pertanto ritenere per due motivi che alla medietà si contrappongano l'eccesso ed il difetto. Da un lato gli uomini indagano se ⟨ciascun estremo⟩ sia più vicino o più lontano dal giusto mezzo partendo dall'oggetto stesso; per esempio, se alla generosità sia più vicina la prodigalità oppure l'avarizia: si converrà che la prodigalità, piuttosto che l'avarizia, è una forma di generosità; pertanto l'avarizia è più distante ⟨dalla via di mezzo⟩. E le cose che maggiormente distano dalla via di mezzo si riterrà che siano più opposte. Pertanto il difetto, partendo dalla prospettiva dell'oggetto, sembra più opposto ⟨che l'eccesso⟩. Ma dall'altro lato è possibile anche in un altro modo, cioè maggiormente contrari al giusto mezzo sono quegli estremi verso i quali siamo più inclini per natura. Per esempio, siamo per natura più inclini ad essere incontinenti che moderati; la tendenza, dunque, è più rivolta a ciò per cui abbiamo un'inclinazione naturale; e le cose verso le quali per natura tendiamo sono maggiormente opposte; tendiamo più verso l'incontinenza che verso la so-

brietà, cosicché è l'eccesso che sarà più opposto alla medietà; infatti l'incontinenza è l'eccesso della temperanza.

Si è dunque indagato che cosa sia la virtù. (Si ritiene infatti che sia una via di mezzo tra le passioni, cosicché colui che intendesse avere buona reputazione relativamente al carattere, dovrebbe osservare la medietà di ciascuna passione. Perciò è impegnativo essere virtuosi: è difficile cogliere la via di mezzo in ciascuna, come chiunque può tracciare una circonferenza, ma è difficile cogliere il suo centro e, similmente, è
1187 a facile anche provare l'ira e la passione contraria a quella, ma è difficile mantenersi nella via di mezzo. In generale è possibile vedere in ciascuna passione che ciò che sta intorno al giusto mezzo è facile, mentre è difficile la via di mezzo, secondo la quale veniamo lodati. Per questo la virtù è una cosa rara).

Poiché dunque si è parlato della virtù[29], a questo punto si dovrà indagare se essa sia in grado di svilupparsi in un secondo tempo o se era nel giusto Socrate, affermando che non dipende da noi l'essere virtuosi o cattivi. Se infatti, egli dice, si chiedesse a qualcuno se preferirebbe essere giusto o ingiusto, nessuno sceglierebbe l'ingiustizia. Similmente anche nel caso del coraggio, della viltà, delle altre virtù ⟨e vizi⟩ e così via. È chiaro che se alcuni sono cattivi, non potranno esserlo volontariamente; di conseguenza è chiaro ⟨che essi non potranno volontariamente essere⟩ neppure virtuosi.

Un ragionamento di tal genere è dunque falso. Per quale motivo infatti il nomoteta non permette di compiere ciò che è cattivo, mentre ordina ciò che è bello e virtuoso? E prescrive punizioni, nel caso delle azioni cattive, qualora uno le compia, nel caso di quelle buone, invece, qualora uno non le compia? Di certo sarebbe assurdo se stabilisse per legge cose che non è in nostro potere compiere. Ma, come sembra, dipende da noi essere buoni o cattivi. Inoltre lo testimoniano le lodi ed i biasimi che vengono attribuiti. Per la virtù infatti c'è la lode, per il vizio invece il biasimo: e lode e biasimo non si attribui-

29. Ramsauer supponendo, come altri editori, una lacuna, inserisce a questo punto ⟨τί ἐστι⟩ per completare la frase ὑπὲρ ἀρετῆς εἴρηται.

scono per le azioni involontarie; di conseguenza è chiaro che nello stesso modo dipende da noi compiere le cose buone e quelle cattive.

Volendo dimostrare che ⟨virtù e vizio⟩ non sono volontari, si faceva anche il seguente paragone. Per quale motivo, dicono, quando siamo ammalati oppure brutti, nessuno ci rimprovera per il fatto di essere tali? Ma questo non è vero: biasimiamo anche coloro che sono in tale condizione, quando riteniamo che loro stessi siano la causa dell'essere malati o della loro deformità fisica, come se anche in questo caso ci fosse la volontarietà. Sembra dunque che la volontarietà sussista anche nell'essere conformi a virtù o a vizio.

10. Inoltre si potrebbe vederlo più chiaramente anche da quanto segue. Ogni natura è in grado di generare un'essenza di natura tale quale è la propria, come le piante e gli animali: entrambi sono atti a procreare. Sono capaci di procreare dai principi, come l'albero dal seme: questo infatti è un principio. Ciò che viene dopo i principi si trova nella seguente situazione: le cose derivate dai principi sono nella condizione dei principi. Vedere questo nell'ambito della geometria comporta maggiore evidenza. Anche in questa materia, infatti, quando si prendono dei principi, le conseguenze dei principi hanno le loro stesse caratteristiche; per esempio, se il triangolo contiene angoli equivalenti a due retti, il quadrilatero ne contiene equivalenti a quattro[30] e nel modo in cui si cambiasse il triangolo, muterebbe anche il quadrilatero (poiché gli corrisponde), e qualora il quadrilatero non abbia angoli equivalenti a quattro retti, neppure il triangolo avrà angoli equivalenti a due retti.

11. Così dunque, in modo simile a quei casi, è anche per l'uomo. Poiché l'uomo è un essere capace di generare un'essenza, è in base ad alcuni principi che egli è in grado di produrre le azioni che compie. E che cos'altro lo potrebbe? Infatti affermiamo che nessuno tra gli esseri inanimati agisce,

30. Per questo paragone, cfr. *Eth. Eud.*, II, 6, 1222 b 32 segg.

né tra gli altri esseri animati, fatta eccezione per l'uomo. È chiaro pertanto che l'uomo è atto a produrre azioni. Poiché dunque vediamo che le azioni mutano e mai compiamo le stesse cose, e poiché le azioni risultano prodotte in base ad alcuni principi, è chiaro che, giacché mutano le azioni, ne mutano anche i principi dai quali esse derivano, proprio come affermavamo facendo un paragone con i principi della geometria. Principio di un'azione, sia buona che cattiva, sono la scelta, la volontà e tutto ciò che è conforme alla ragione. È chiaro allora che anche questi fattori cambiano. Ma anche nelle azioni mutiamo volontariamente; cosicché volontariamente mutano anche il principio e la scelta. Di conseguenza è chiaro che dipenderà da noi essere buoni e cattivi.

Certo si potrebbe dire: «Poiché è in mio potere essere giusto e virtuoso, qualora lo voglia sarò il più virtuoso di tutti». Ma questo non è possibile. Perché? Perché non avviene neppure per il corpo. Infatti anche qualora uno voglia prendersi cura del suo corpo, non avrà certo il corpo migliore di tutti. Bisogna infatti che non solo ci sia la cura, ma anche che il corpo sia bello e sano per natura. Si avrà pertanto un corpo migliore, tuttavia non il migliore tra tutti. Similmente bisogna supporre anche nel caso dell'anima: colui che sceglie di essere il più virtuoso, qualora non sussista anche la natura non lo sarà, ma sarà più buono.

12. Poiché dunque è evidente che dipende da noi essere virtuosi, dopo questi argomenti è necessario trattare la nozione di «volontario», ossia dire qual è la sua natura; ciò che è volontario infatti è l'elemento determinante per la virtù. In generale «volontario» si può dire ciò che facciamo senza esservi costretti; ma certo bisogna parlare in modo più chiaro intorno ad esso.

Ciò in base a cui compiamo azioni è l'appetito; e tre sono le specie dell'appetito: desiderio, impetuosità e volontà. Prima di tutto bisogna pertanto indagare l'azione conforme a desiderio, se essa sia volontaria o involontaria. Non si riterrà che
1188 a essa sia involontaria. Ma per quale motivo e come mai? ⟨La ragione è che⟩ tutte le azioni che compiamo non volendo, le

compiamo spinti da necessità ed a tutte le azioni compiute per necessità vien dietro il dolore, mentre quelle compiute per desiderio sono accompagnate dal piacere, cosicché in questo modo le azioni compiute per desiderio non saranno involontarie, ma volontarie.

Ma un altro argomento ancora si oppone a questo, quello che rientra nel caso dell'intemperanza. Nessuno infatti — si dice — compie volontariamente le azioni cattive sapendo che sono cattive; ma l'intemperante, pur sapendo che quelle azioni sono cattive, tuttavia le compie e lo fa conformemente al desiderio; dunque non volontariamente; e pertanto essendovi spinto da necessità. Ma a questo punto si controbatterà con lo stesso argomento. Se egli infatti agisce conformemente al desiderio, non agisce per necessità: al desiderio si accompagna il piacere, e ciò che è causato dal piacere non deriva da necessità.

Ed anche in un altro modo sarà chiaro che l'intemperante agisce volontariamente. Infatti coloro che compiono ingiustizia, la compiono volontariamente e, d'altra parte, gli intemperanti sono ingiusti e commettono ingiustizia; di conseguenza l'intemperante compirà volontariamente le azioni conformi ad intemperanza[31].

13. Ma viene portato in campo ancora un altro argomento, per affermare che ⟨l'azione causata dal desiderio⟩ non è volontaria. Colui che è temperante compie volontariamente le azioni conformi alla temperanza: egli viene lodato, ed è per le cose volontarie che gli uomini vengono lodati. Se ciò che è conforme al desiderio è volontario, ciò che è contro il desiderio è involontario; l'uomo temperante agisce contro il desiderio: di conseguenza il temperante non sarà tale volontariamente. Ma non si ritiene che sia così; pertanto ciò che è conforme al desiderio non è volontario.

Similmente anche per le azioni conformi all'impetuosità: ⟨ad esse⟩ si convengono gli stessi argomenti concernenti il de-

31. Sul concetto di ἑκούσιον («volontario») in rapporto alla προαίρεσις («scelta»), si veda *Eth. Nic.*, III, 1, 1109 b 30 segg; *Eth. Eud.*, II, 7, 1223 a 21 segg.

siderio, cosicché daranno luogo alla ⟨stessa⟩ difficoltà: è infatti possibile essere temperanti o intemperanti nell'ira[32].

Tra gli appetiti che abbiamo distinto resta ancora la volontà, per esaminare se sia una cosa intenzionale[33]. E certamente anche gli intemperanti vogliono in quell'arco di tempo e le cose per le quali sentono un impulso; pertanto gli intemperanti compiono azioni cattive volendole. Ma nessuno compie intenzionalmente le azioni cattive sapendo che sono cattive; ora l'intemperante, sapendo che sono cattive, compie le azioni cattive volendo[34]; non intenzionalmente, pertanto, e neppure la volontà è dunque una cosa intenzionale.

Ma questo discorso distrugge l'intemperanza e l'intemperante[35]: se egli non agisce intenzionalmente non è biasimevole; ma l'intemperante lo è; pertanto ⟨agisce⟩ intenzionalmente: la volontà è dunque una cosa intenzionale.

Poiché alcuni argomenti appaiono dunque contrastanti, bisogna trattare in modo più chiaro ciò che è intenzionale (volontario).

14. Prima di tutto bisognerà allora parlare della costrizio-
1188 b ne e della necessità. La costrizione si trova anche tra le cose inanimate. Ciascun essere inanimato infatti ha assegnato un luogo che gli è proprio: il fuoco in alto e la terra in basso; tuttavia è possibile costringere la pietra a portarsi verso l'alto ed il fuoco, verso il basso. È possibile anche costringere l'animale: per esempio ⟨è possibile⟩ far deviare, afferrandolo, il cavallo che corre in direzione diritta. Tutti quelli per i quali esiste all'esterno una causa del loro fare qualcosa contro natura o contro ciò che vogliono, diremo che sono costretti a compiere le azioni che compiono; mentre per coloro che hanno in sé la causa, non diremo più che sono costretti. Altrimenti l'intemperante controbatterà negando di essere

32. Così come nel desiderio.

33. I termini «volontà» e «intenzionale» traducono in questo passo, rispettivamente, il greco βούλησις e ἑκούσιον.

34. Ritorna la terminologia di cui alla nota precedente: βουλόμενος «volendo» e ἑκών «intenzionale».

35. Ossia, esplicitando, distrugge la concezione che ne abbiamo.

malvagio: dirà che compie le azioni malvagie costretto dal desiderio.

15. La definizione di ciò che è costrittivo sia per noi la seguente: la causa che è esterna ⟨agli esseri⟩ e dalla quale essi sono costretti ad agire (mentre la causa interna, ossia che è in essi, non è costrizione); e di nuovo bisogna parlare della necessità e di ciò che è necessario.

Non bisogna parlare di «necessario» in ogni circostanza e per ogni cosa, per esempio per quante cose facciamo in vista del piacere. Se infatti uno dicesse: «Fui costretto dal piacere a sedurre la moglie del mio amico», sarebbe insensato. Ciò che è necessario infatti non si trova in ogni cosa, ma solo in quelle esterne, come nel caso di colui che, costretto dalle circostanze, risulti danneggiato per riceverne in cambio qualche altro vantaggio più grande. Per esempio: «Fui costretto a recarmi in campagna più assiduamente; altrimenti avrei trovato distrutto il raccolto». In circostanze di tal genere dunque si ha «ciò che è necessario».

16. Poiché ciò che è volontario non si trova in nessun impulso, resterà che ⟨sia⟩ ciò che proviene dal pensiero. Ciò che infatti è involontario è quanto viene fatto conformemente a necessità e costrizione e, in terzo luogo, ciò che non avviene insieme al pensiero. Questo risulta chiaro in base ai fatti. Quando uno colpisca o uccida qualcuno, oppure faccia una cosa di tal genere senza averla pensata prima, diciamo che la fa involontariamente, come se la volontarietà risiedesse nel pensare. Per esempio, si dice che una volta una donna abbia dato da bere ad un uomo un filtro, che poi l'uomo sia stato da quel filtro ucciso e che lei sia stata chiamata in giudizio per quell'omicidio davanti all'Areopago; e là recatasi l'assolsero per nessun'altra ragione se non perché ⟨il delitto⟩ non derivava da premeditazione. Per amore infatti ⟨gli aveva dato il filtro⟩, ma aveva fallito quello scopo; perciò si ritenne che non fosse ⟨un'omicida⟩ volontaria, in quanto gli aveva offerto il dono del filtro senza il pensiero di ucciderlo. In questo caso,

dunque, la volontarietà ricade nella nozione di ciò che si accompagna al pensiero.

1189 a 17. Resta inoltre da considerare la scelta: se essa sia un appetito oppure no. L'appetito infatti sorge anche negli altri animali, ma non la scelta: essa si accompagna alla ragione, e la ragione non si trova in nessun altro animale. La scelta non potrà essere pertanto un appetito; ma è forse volontà? O non è neppure questo? La volontà infatti ha per oggetto anche cose impossibili: per esempio «vogliamo» essere immortali, ma non «scegliamo» di esserlo. Inoltre la scelta non ha per oggetto il fine, ma i mezzi per raggiungerlo; per esempio nessuno sceglie di essere sano, ma scegliamo ciò che porta alla salute, come passeggiare e correre; i fini invece sono oggetto del nostro volere. Infatti «vogliamo» essere sani. Di conseguenza è chiaro anche così che la volontà e la scelta non sono la stessa cosa; ma la scelta sembra avere la caratteristica del suo nome; per esempio scegliamo questo «invece» di quello, il meglio «invece» del peggio. Quando dunque in un'alternativa scambiamo il meglio con il peggio, in quel caso si riterrà appropriato il termine «scegliere»[36].

Poiché allora la scelta non è nessuna di quelle cose[37], anche nella scelta risiede forse ciò che è conforme al pensiero? Oppure nemmeno questo? Infatti pensiamo ed esaminiamo secondo il pensiero molte cose; forse dunque le cose che pensiamo, le scegliamo anche? Oppure no? Spesso infatti gli affari dell'India sono oggetto del nostro pensiero, ma nessuno di essi è materia della nostra scelta. Pertanto la scelta non è neppure una forma di pensiero.

Poiché dunque la scelta non è nessuna di quelle cose, prese una per una, e quelle sono le cose che si verificano nell'anima, è necessario che la scelta risulti da alcune di quelle prese in coppia.

E dato che la scelta, come si è detto prima, ha per oggetto

36. L'Autore in questo passo si richiama al valore etimologico del termine προαίρεσις (da πρό e αἵρεσις): «prendere al posto di».

37. Essa, infatti, non è né ὄρεξις («appetito»), né βούλησις («volontà»).

i beni rivolti al fine e non il fine, ed inoltre le cose possibili per noi e quelle che offrono il dilemma se sia preferibile questo o quello, è chiaro che prima bisognerà fare oggetto del nostro pensiero quelle cose e deliberare, e quando poi, dopo l'atto di pensiero, una cosa ci appaia migliore, allora subentra un impulso ad agire così, e nell'agire così riteniamo dunque di agire secondo la scelta.

Se allora la scelta è un appetito deliberativo accompagnato dal pensiero, ciò che è volontario non è oggetto di scelta. Infatti compiamo molte cose volontariamente prima di pensare e di deliberare; per esempio ci sediamo, ci alziamo e compiamo molte altre siffatte azioni senza aver pensato, mentre si è detto che tutto ciò che è conforme a scelta si accompagna al pensiero. Pertanto ciò che è volontario non è oggetto di scelta, bensì ciò che è oggetto di scelta è volontario: qualora scegliamo di compiere una cosa dopo averla deliberata, la compiamo volontariamente.

Anche tra i nomoteti pochi sembrano distinguere come cose diverse ciò che è volontario e ciò che deriva da scelta, prescrivendo per i delitti volontari pene inferiori che per quelli secondo scelta.

La scelta pertanto si ha nelle azioni e in particolare in quelle che dipende da noi compiere oppure no, in un modo oppure in un altro, e nelle quali è possibile cogliere il perché. Il perché non è semplice. In geometria, infatti, quando si dice che il quadrilatero contiene angoli equivalenti a quattro retti e ne viene chiesto il perché, si risponde che il triangolo contiene angoli equivalenti a due retti. In casi di tal genere dunque si è colta la causa a partire dal principio già definito; ma nelle azioni, nelle quali si ha la scelta, non è così (giacché non è posto nessun principio definito), ma qualora si chieda: «Perché hai agito?», la risposta è: «Perché non era possibile altrimenti», oppure: «Perché era meglio così». È in base ai risultati ed a causa di essi che si scelgono le azioni che appaiono migliori. Perciò in cose di tal genere la deliberazione s'identifica col modo in cui si deve ⟨agire⟩, mentre non è così nelle scienze. Nessuno infatti delibera su come si debba scrivere il nome «Archicle», poiché il modo in cui si deve scrivere il

nome «Archicle» è già stabilito. L'errore dunque non sorge nel pensiero, ma nell'attività dello scrivere. Infatti le cose nelle quali l'errore non è nel pensiero, non possono neppure essere oggetto di deliberazione; mentre nelle cose nelle quali il «come si deve» è indefinito, in esse c'è possibilità di errore. È nelle azioni che si ha l'indefinito, e nelle cose nelle quali si hanno due tipi di errore. I nostri errori risiedono dunque nelle azioni e ugualmente in ciò che è secondo le virtù. Mirando alla virtù, infatti, possiamo commettere errore per strade duplici[38] per natura. L'errore risiede infatti sia nel difetto che nell'eccesso e in ciascuna di queste due direzioni siamo portati a motivo del piacere e del dolore: a causa del piacere compiamo le azioni malvagie, mentre a causa del dolore evitiamo quelle belle.

18. Inoltre il pensiero non è come la sensazione; per esempio, con la vista non si potrebbe fare nessun'altra cosa che vedere e con l'udito, nessun'altra che ascoltare. Similmente non deliberiamo neppure se con l'udito si debba ascoltare oppure vedere. Il pensiero invece non è una cosa di tal genere, ma è in grado di compiere questo ed altro. Per questo motivo in quella circostanza[39] ci compete l'atto del deliberare. L'errore nella scelta di ciò che è buono, dunque, non concerne i fini (giacché tutti concordano su di essi, come sul fatto che la salute è un bene), ma ciò che è conforme al fine, per esempio se in vista della salute sia bene mangiare oppure no. In queste cose sono soprattutto il piacere e il dolore a farci sbagliare, poiché il primo lo scegliamo, mentre il secondo lo evitiamo.

Poiché l'errore è stato definito relativamente a ciò in cui si manifesta ed al modo, resta ⟨da indagare⟩ quale sia il bersaglio a cui mira[40] la virtù: se sia il fine o se siano i mezzi, come il bello o i mezzi che al bello conducono. Come si comporta dunque la scienza? All'architettura compete porre bene il suo

38. Leggendo ἐπὶ ⟨διτ⟩ τὰς πεφυκυίας ὁδούς, secondo l'edizione dell'Armstrong.
39. Cioè in occasione della scelta (ἐνταῦθα).
40. In greco la metafora del bersaglio è implicita nell'aggettivo στοχαστική (per cui cfr. *supra*, 1189 b 28).

fine, oppure scorgere i mezzi rivolti a quel fine? Infatti qualora il fine, come costruire una bella casa, sia posto correttamente, nessun altro troverà né procurerà i mezzi per quel fine, tranne l'architetto. Similmente anche per tutte le altre scienze. Anche nel caso della virtù, pertanto, si riterrà che sia così: che il suo scopo sia il fine, il quale deve essere rettamente stabilito, piuttosto che i mezzi per raggiungerlo; e nessun altro[41] procurerà ciò da cui risulterà il fine, né troverà i mezzi che ad esso conducono. Ed è ragionevole che la virtù sia atta a porre il fine: nelle cose nelle quali risiede il principio del massimo bene si ha l'attitudine sia a porlo che a compierlo. Ora nessuna cosa è migliore della virtù, poiché è in vista di essa che esistono anche le altre e ad essa è rivolto il principio ⟨come verso un fine⟩, [ed è piuttosto in vista del fine che esistono i mezzi che vi conducono; il fine è come un principio[42] e ciascuna cosa è in vista di quello. Ma sarà secondo convenienza.][43] di conseguenza è chiaro, anche nel caso della virtù, che essa mira al fine piuttosto che ai mezzi, poiché è la causa migliore.

19. Fine della virtù è dunque il bello morale. Pertanto è ad esso, piuttosto che a ciò da cui risulterà, che la virtù mira. Ma anche questo è di sua competenza. Il contrario[44] appare assurdo: in pittura si potrebbe essere davvero bravi imitatori e tuttavia non essere lodati, qualora non ci si ponesse l'obiettivo di imitare i soggetti migliori[45]. Questo è dunque del tutto pertinente alla virtù, proporsi ciò che è moralmente bello.

Per quale motivo, dunque, si potrebbe obiettare, prima dicevamo che l'attività è migliore della disposizione corrispondente[46], mentre ora attribuiamo alla virtù come cosa più bella non ciò da cui deriva l'attività, ma ciò in cui l'attività non

41. Se non l'uomo virtuoso.
42. Cfr. *Eth. Eud.*, II, 11, 1227 b 28-30.
43. L'intero passo è probabilmente corrotto; Armstrong (p. 509) lo espunge accogliendo la lezione dello Scaligero: τὸ δὲ τέλος ἀρχῇ ἔοικεν, καὶ τούτου ἕνεκεν μᾶλλον τὰ πρὸς τοῦτ' ἐστίν.
44. Così secondo la lezione di Susemihl, ἄλλως δὲ δή (anziché ὅλως δὲ δή).
45. Cfr. *Poetica*, cap. 2.
46. Cfr. *supra*, 3, 1184 b 10-17.

1190 b esiste? Certamente, ma anche ora affermiamo nello stesso modo che l'attività è migliore della disposizione. Gli altri uomini, infatti, considerando l'uomo virtuoso lo giudicano in base all'agire, per il fatto che non è possibile mostrare la scelta che ciascuno compie; ma se fosse possibile conoscere come l'intenzione di ciascuno si rapporta a ciò che è bello, anche senza agire potrebbe sembrare virtuoso.

[Poiché abbiamo enumerato alcune medietà delle passioni, bisognerà dire quali passioni esse concernano].

20. ⟨...⟩ Allora, poiché il coraggio[47] concerne ardimento e paura, bisognerà indagare con quali tipi di paura e con quali tipi di ardimento esso ha a che fare. Forse, dunque, se un uomo ha paura di perdere i propri averi, costui è vile, mentre è coraggioso se a questo riguardo è ardimentoso? Oppure non è così? Similmente, se si ha paura o ardimento nei confronti di una malattia, non bisogna dire né che è vile chi ne ha paura, né che è coraggioso colui che non ne ha. Il coraggio pertanto non si ha in tali situazioni di paura o di ardimento. Ma certamente neppure in queste altre: per esempio, se non si ha paura di tuoni o lampi, o di qualcun altro dei terrori che oltrepassano la misura umana, non si è coraggiosi, ma folli. È nell'ambito di paure e di ardimenti a livello umano, dunque, che si ha l'uomo coraggioso; intendo dire che è coraggioso colui che è ardimentoso nelle situazioni che la maggior parte degli uomini — o tutti — teme.

Dopo aver dunque definito questi punti, bisognerà indagare la qualità dell'uomo coraggioso, poiché i coraggiosi sono tali in molti modi.

Si è coraggiosi, infatti, anche secondo l'esperienza, come lo sono i soldati: costoro sanno per esperienza che in tale luogo o in tale momento o in tale condizione è impossibile subire qualche danno. Colui che sa queste cose e che grazie ad esse rimane a fronteggiare i nemici, non è coraggioso: qualora non sussista nessuna di quelle condizioni, non rimane a fronteg-

47. Sull'ἀνδρεία, cfr. *Eth. Nic.*, III, 9, 1115 a 4-12, 1117 b 22 ed *Eth. Eud.*, III, 1, 1228 a 23-1230 a 35.

giarli. Perciò non bisogna dire coraggiosi coloro che lo sono a causa dell'esperienza.

Neppure Socrate, dunque, affermava una cosa corretta quando diceva che il coraggio è una scienza[48]. La scienza infatti diviene scienza acquisendo esperienza dall'abitudine; ora, noi neghiamo (e lo negheranno ⟨gli altri⟩) che siano coraggiosi coloro che rimangono al loro posto a causa dell'esperienza: pertanto il coraggio non sarà una scienza.

E ancora: alcuni sono coraggiosi proprio in base al contrario dell'esperienza: coloro che non hanno esperienza delle conseguenze di una situazione, è proprio per quell'inesperienza che non provano paura. Neppure costoro, pertanto, devono essere definiti coraggiosi.

D'altra parte ci sono altri che sembrano coraggiosi a causa delle passioni ⟨che li dominano⟩, come coloro che sono innamorati o posseduti dalla divinità. Neppure costoro, pertanto, bisogna affermare che sono coraggiosi: qualora quella passione venga eliminata, essi non lo sono più; l'uomo coraggioso invece deve esserlo sempre. Perciò non si potrebbe dire che neppure gli animali selvatici, come i cinghiali, sono coraggiosi perché si difendono quando provino dolore per i colpi ricevuti, né bisogna che l'uomo coraggioso sia tale a causa di una passione.

E c'è un'altra forma di coraggio ancora, che è comunemente considerato «coraggio civile»[49]; per esempio, se alcuni affrontano rischi e sono ritenuti coraggiosi perché provano vergogna nei confronti dei loro concittadini. Una testimonianza di questo è anche in Omero, che ha fatto dire ad Ettore:

Polidamante per primo mi biasimerebbe[50]

ed egli per questo ritiene di dover combattere. Pertanto non bisogna dire che neppure un siffatto atteggiamento sia coraggio, poiché in ciascuno di questi casi si applicherà lo stesso

48. Cfr. SENOFONTE, *Memor.*, III, 9, 1-2.
49. Cfr. PLATONE, *Fedone*, 31.
50. Cfr. *Il.*, XXII, 100.

criterio. Quando infatti si elimini l'incentivo, non esiste più il coraggio, e neppure il coraggioso sarà più tale; pertanto qualora io elimini il senso di vergogna a causa del quale si è detto che un uomo è coraggioso, egli non sarà più tale.

Inoltre sembra che siano coraggiosi, in un altro modo, anche coloro che lo sono a causa della speranza e dell'attesa di un bene. Neppure costoro, pertanto, bisogna dire che sono coraggiosi, poiché è evidentemente assurdo chiamare coraggiosi coloro che lo sono in tal modo ed in tali circostanze.

Non bisogna dunque considerare coraggioso nessuno tra quelli di tal genere; mentre bisogna indagare che qualità[51] abbia l'uomo coraggioso e chi sia[52]. Per essere brevi, coraggioso è colui che non lo è per nessuno dei motivi suddetti, ma perché ritiene che esserlo sia una cosa bella, e che si comporta in questo modo sia qualora si trovi presente qualcuno sia qualora non sia presente nessuno.

Il coraggio, comunque, non sorge del tutto senza passione e senza impulso. Ma bisogna che l'impulso nasca dalla ragione a causa di ciò che è moralmente bello. Colui che è motivato dalla ragione a correre un rischio in vista del bello, senza aver paura riguardo a quei pericoli, costui è coraggioso ed è questo l'àmbito del coraggio. «Senza paura» non intendo quando il coraggioso si trovi in una condizione tale da non avere per niente paura. Infatti colui che ha la caratteristica di non avere affatto paura di nulla non è coraggioso: in questo caso sarebbero coraggiosi anche una pietra e gli altri esseri inanimati; invece bisogna avere paura, ma fronteggiare ⟨il pericolo⟩; se d'altronde a fronteggiarlo è uno che non ha paura, costui non sarà coraggioso. Inoltre anche secondo la distinzione fatta sopra, non si è coraggiosi riguardo a tutti i tipi di paura e di pericolo, ma verso quelli che minacciano la propria esistenza[53]; e neppure in un momento qualsiasi né in ogni momento,

51. Così secondo l'emendamento di Spengel: [ὅ] ποῖον οὖν, invece di ὁποιονοῦν dei mss.

52. Cioè quale sia la sua natura.

53. Così si è tradotto in questo passo (forse corrotto: cfr. Armstrong, pp. 516-17) il termine οὐσία, che peraltro in Aristotele ha generalmente il significato di «proprietà», «beni materiali» oppure, in senso tecnico, «essenza».

ma quando paure e pericoli sono vicini. Se infatti non si ha paura di un pericolo che si dovrà affrontare fra nove anni, neppure allora si è coraggiosi: alcune persone infatti sono ardimentose per il fatto che ⟨i pericoli⟩ sono molto distanti, ma qualora si avvicinino, muoiono per il timore.

21. Tale è dunque la caratteristica del coraggio e dell'uomo coraggioso; quanto alla moderazione[54], essa è una medietà tra l'incontinenza e l'insensibilità verso i piaceri. La moderazione, e in generale ogni virtù, è la migliore disposizione 1191 b
⟨dell'anima⟩, ma la disposizione migliore è quella di ciò che è meglio e ciò che è meglio è la via di mezzo tra l'eccesso e il difetto: è secondo entrambi questi estremi, sia l'eccesso sia il difetto, che gli uomini sono degni di biasimo. Di conseguenza, se la via di mezzo è ciò che è meglio, la temperanza sarà una medietà fra l'incontinenza e l'insensibilità.

Essa, dunque, sarà una medietà fra quegli estremi; la moderazione concerne piaceri e dolori, ma non tutti i piaceri e non tutti i dolori e neppure quelli inerenti ad ogni oggetto. Se infatti qualcuno prova piacere a guardare una pittura o una statua o qualche altra cosa di tal genere, costui non è incontinente e, similmente, neppure ⟨si è incontinenti⟩ riguardo all'udito e all'odorato, bensì nei piaceri concernenti il tatto ed il gusto. Ma neppure nell'ambito di questi piaceri sarà moderato colui che si trova nella condizione di non esser sollecitato per nulla da piaceri di tal genere (poiché una persona siffatta è insensibile), bensì colui che ne viene sollecitato, ma non trascinato tanto che, godendo fino all'eccesso di quei piaceri, consideri secondario tutto il resto; e ⟨chiamiamo⟩[55] dunque moderato colui che agisce proprio in vista del bello e non di altro. Chiunque infatti si tenga lontano dall'eccesso di tali piaceri o per paura oppure per un altro motivo di tal genere, non è moderato. E neppure gli altri animali, oltre all'uomo, diciamo che sono moderati, per il fatto che in essi non risiede

54. Sulla σωφρωσύνη, cfr. *Eth. Nic.*, II, 7, 1107 b 4-8; III, 13, 1117 b 23-14, 1119 b 20; *Eth. Eud.*, III, 2, 1230 a 35-1231 b 4.

55. Il testo è presumibilmente corrotto; occorre perciò inserire un verbo come ⟨καλοῦμεν⟩ (Rieckher; cfr. l'apparato dell'Armstrong).

la ragione con la quale scegliere, dopo aver compiuto un esame, ciò che è bello. Ciascuna virtù ha per oggetto il bello ed a ciò che è bello è rivolta. Di conseguenza la moderazione concernerà quei piaceri e quei dolori che hanno origine nel tatto e nel gusto.

22. Seguirà a quest'argomento la trattazione della mitezza[56]: che cosa essa sia e in quali situazioni si abbia. La mitezza è dunque una via di mezzo tra l'iracondia e l'indolenza. E in generale è opinione comune che le virtù siano delle medietà. Il fatto poi che lo siano, si potrà affermare anche nel modo seguente: se ciò che è meglio risiede nella medietà e la virtù è la disposizione migliore, la virtù sarà il giusto mezzo. Ma sarà ancor più chiaro considerando punto per punto.

Poiché è iracondo colui che si adira con tutti, in ogni occasione e più del dovuto, l'uomo di tal genere è anche biasimevole (poiché non bisogna adirarsi né con tutti, né per ogni motivo, né in ogni occasione e sempre, ma d'altra parte non si deve neppure esser tali da non adirarsi mai con nessuno: anche chi è così è biasimevole, in quanto è indolente). Allora, poiché è biasimevole sia chi si conforma all'eccesso sia chi si conforma al difetto, colui che si trova nella via di mezzo sarà l'uomo mite e degno di lode. Infatti non è degno di lode né colui che difetta né colui che eccede nell'ira, ma chi si trova nel mezzo rispetto a questi estremi[57]. Costui è mite e la mitezza sarà la medietà tra quelle passioni.

23. La generosità[58] è la medietà fra la prodigalità e l'avarizia.
1192 a Passioni di tal genere hanno per oggetto i beni materiali, poiché il prodigo è colui che spende per le cose per le quali non si deve, più di quanto si deve e quando non si deve; l'avaro, invece, è colui che, contrariamente a quello, non spende per le cose per le quali si deve, né quanto né quando si deve.

56. Sulla πραότης, cfr. *Eth. Nic.*, II, 7, 1108 a 4-9; IV, 11, 1125 b 26-1126 b 10 ed *Eth. Eud.*, III, 3, 1231 b 5-26.

57. Si è accolta la punteggiatura proposta in nota dall'Armstrong (cfr. p. 520).

58. Sulla virtù dell'ἐλευθηριότης e sui suoi estremi, cfr. *Eth. Nic.*, II, 7, 1107 b 8-14; IV, 1, 1119 b 22-1122 a 17 ed *Eth. Eud.*, III, 4, 1231 b 26-1232 a 18.

Costoro sono entrambi biasimevoli: di essi l'uno è secondo il difetto, l'altro secondo l'eccesso. La persona generosa, pertanto, occuperà una posizione intermedia tra quelli, poiché è degna di lode. E chi è dunque? Colui che spende per le cose per le quali si deve, quanto e quando si deve.

24. Numerose sono le forme dell'avarizia; per esempio parliamo di spilorci, taccagni[59], avidi, gretti. Tutti questi tipi ricadono sotto la nozione di avarizia. Il male infatti ha varie forme, mentre il bene ne ha una sola[60]: per esempio la salute è una cosa semplice, mentre la malattia è multiforme. Nello stesso modo la virtù è una cosa semplice, il vizio invece multiforme. Tutti quei viziosi, infatti, sono biasimevoli per il loro atteggiamento verso i beni materiali.

Forse, dunque, compito di chi è generoso è acquisire proprietà e procurarsi ricchezze? Oppure no? Tale compito infatti non spetta ⟨né a questa, né⟩ a nessun'altra virtù: non il coraggio è tenuto a produrre le armi, ma un'altra attività, mentre spetta al coraggio servirsi correttamente di quelle, dopo averle ricevute; similmente anche per la moderazione e le altre virtù: non spetta pertanto alla generosità ⟨occuparsi delle ricchezze⟩, ma all'arte finanziaria.

25. La magnanimità[61] è una medietà fra la vanità e la pusillanimità, concerne onore e disonore e riguarda non l'onore che ci proviene dai più, bensì quello che ci è tributato dai virtuosi, e comunque ha per oggetto quest'ultima forma piuttosto ⟨che la prima⟩. Coloro che sono virtuosi, infatti, renderanno onore consapevolmente e giudicando rettamente; ⟨chi è magnanimo⟩ pertanto vorrà preferibilmente essere onorato da coloro che sono consapevoli con lui stesso del fatto che è degno di onore. E non avrà neppure per oggetto ogni tipo di

59. Il termine greco κυμινοπρίστης etimologicamente significa «che spacca un granello di cumino».

60. Cioè sono, rispettivamente, πολυειδές e μονοειδές.

61. Sulla μεγαλοψυχία ed i suoi estremi, cfr. *Eth. Nic.*, II, 7, 1107 b 21-27 e IV, 7, 1123 a 34-9, 1125 a 35 ed *Eth. Eud.*, III, 5, 1232 a 19-1233 a 30.

onore, ma quello migliore ⟨fra tutti⟩, e il bene che è onorevole e che si classifica come principio.

Coloro che dunque, pur essendo spregevoli e di poco valore, ritengono se stessi degni di grandi cose e credono, per di più, di avere i titoli per essere onorati, sono vanitosi; invece coloro che ritengono se stessi degni di cose inferiori a quanto è conveniente per loro sono pusillanimi. Chi, dunque, si trova nella via di mezzo fra quelli, è colui che non si ritiene degno di un onore inferiore a quello che gli conviene, né di un onore più grande di quello di cui è degno, né di ogni tipo di onore: costui è il magnanimo. Di conseguenza è chiaro che la magnanimità è una via di mezzo tra la vanità e la pusillanimità.

26. La magnificenza[62] è una medietà fra la sfarzosità e la meschinità. Essa concerne le spese che conviene compiere al-
1192 b lo splendido. Pertanto chiunque spenda in una circostanza nella quale non si deve, è uno sfarzoso; per esempio, se uno offre un banchetto a quota[63] come invitando ad un banchetto nuziale, un uomo siffatto è uno sfarzoso (poiché il nome di sfarzoso spetta a chi mostra la sua prosperità nel momento in cui non si deve); il meschino invece è il suo contrario, ossia è colui che nella circostanza in cui si deve o non farà una spesa grandiosa (per esempio per delle nozze o per una coregia[64]) oppure ⟨la farà⟩, ma non degnamente, bensì in modo inadeguato. Chi è tale è meschino[65].

È evidente anche dal nome che la magnificenza ha la caratteristica che le attribuiamo: poiché si fa una grande spesa nel momento conveniente, il nome di magnificenza[66] è rettamente attribuito a questa virtù. Pertanto la magnificenza, poiché è degna di lode, sarà una via di mezzo tra il difetto e l'eccesso che concernono le spese convenienti nelle circostanze nelle quali si deve.

62. Sulla μεγαλοπρέπεια e sui suoi estremi, cfr. *Eth. Nic.*, IV, 4, 1122 a 18-6, 1123 a 33; *Eth. Eud.*, III, 6, 1233 a 31-1233 b 14.

63. Si tratta dell'ἔρανος; cfr. *Eth. Nic.*, IV, 6, 1123 a 22.

64. La coregia consisteva nell'organizzare un coro tragico; in Atene era la prima tra le liturgie (cfr. nota 27, p. 284).

65. Si è seguito il testo proposto dall'Armstrong (p. 526).

66. Derivato da μέγας: «grande», e πρέπων: «conveniente».

Esistono anche, come si crede, varie specie di magnificenza; per esempio, si dice che uno ha un portamento magnifico e anche ad altri tipi di magnificenza di tal genere si applica questo nome in senso metaforico, non proprio: non è in quegli atteggiamenti che si ha la magnificenza, ma in ciò che abbiamo detto.

27. L'indignazione[67] è una medietà tra l'invidia e la malevolenza[68]: entrambi questi estremi sono biasimevoli, mentre è degno di lode chi è incline all'indignazione. L'indignazione è una sorta di dolore per ciò che di buono capiti eventualmente ad una persona che ne è indegna. Pertanto sdegnoso è colui che è in grado di provare dolore per tali motivi. E sempre costui si addolorerà qualora veda trovarsi in cattive condizioni uno che ne sia indegno.

Tale è dunque l'indignazione, e tale è chi si indigna, mentre l'invidioso è il suo contrario. In generale, infatti, ⟨l'invidioso⟩ proverà dolore per la prosperità di qualcuno, sia che quello ne sia degno, sia che non ne sia degno. Similmente a costui la persona malevola proverà piacere per il fatto che qualcuno si trovi in difficoltà, sia che quello se lo meriti, sia che non se lo meriti. L'uomo incline all'indignazione invece no, ma si trova nella via di mezzo tra costoro.

28. La serietà[69] sta nel mezzo tra la superbia e la compiacenza, e concerne i rapporti sociali. La persona superba, infatti, è tale da non volere incontrarsi o conversare con nessuno (ma il nome sembra che derivi da questa caratteristica: il «superbo» è uno «pieno di sé»[70], in conseguenza del fatto che si compiace di se stesso). La persona compiacente, invece, è tale da stare in compagnia di tutti, in ogni modo ed in ogni circostanza. Tra di loro, dunque, né l'uno né l'altro è degno di lode, mentre l'uomo serio sta nel mez-

67. Sulla νέμεσις, cfr. *Eth. Nic.*, II, 7, 1108 b 1-3; *Eth. Eud.*, III, 7, 1233 b 16-26.
68. Ossia tra il dispiacere per il bene ed il piacere per il male altrui.
69. Sulla σεμνότης, cfr. *Eth. Eud.*, II, 3, 1221 a 8; III, 7, 1233 b 34-38.
70. In greco si può giocare sull'affinità fonetica dei due termini: αὐθάδης («che piace a se stesso», «altero») e αὐτοάδης («che si sazia da solo»).

zo, essendo degno di lode: egli non ha rapporti con tutti, ma con quelli che ne sono degni, né rifiuta di averne, ma ne ha con quei medesimi.

1193 a 29. Il pudore[71] è la medietà tra l'impudenza e la timidezza, e concerne sia le azioni che le parole. L'impudente è dunque colui che in ogni occasione e con tutti dice e fa ciò che gli capita, mentre il timido è il suo contrario: è colui che è circospetto nel fare e nel dire ogni cosa e con tutti (e chi è tale, cioè timoroso di ogni cosa, è incapace di agire). Il pudore e la persona che lo prova si trovano a metà strada fra quegli estremi. ⟨Il pudico⟩ infatti non dirà e non farà ogni cosa ed in ogni circostanza, come l'impudente, né come il timido sarà circospetto in tutto e per tutto, ma farà e dirà ciò che si deve, nelle circostanze nelle quali si deve e quando si deve.

30. L'arguzia[72] è la medietà fra la buffoneria e la rozzezza, e concerne i motteggi. Il buffone è infatti colui che ritiene di dover motteggiare ogni persona ed ogni cosa, e il rozzo è colui che non intende di dover motteggiare, né di esser motteggiato, ma si arrabbia; l'arguto si trova nel mezzo fra quegli estremi ed è colui che né motteggia tutti ed in ogni circostanza, né d'altra parte è rozzo. L'arguto s'intenderà in due sensi: lo è sia colui che è in grado di motteggiare con garbo sia colui che accetta di esser motteggiato; ed una tale virtù è l'arguzia.

31. L'amicizia[73] è la via di mezzo tra l'adulazione e l'ostilità, e concerne sia azioni che parole: l'adulatore è colui che attribuisce più pregi di quelli che sono convenienti e reali, mentre l'uomo ostile è nemico e toglie più di ciò che esiste. Né l'uno né l'altro è dunque a buon diritto degno di lode, mentre lo è l'amico, il quale si trova in una posizione intermedia tra loro: egli non attribuirà più di quanto sia già presente, né

71. Sull'αἰδώς, cfr. *Eth. Nic.*, II, 7, 1108 a 32-35; IV, 15, 1128 b 9-33; *Eth. Eud.*, II, 3, 1221 a 1; III, 7, 1233 b 26-29.

72. Sull'εὐτραπελια, cfr. *Eth. Nic.*, IV, 14, 1127 b 33-1128 b 9.

73. Sulla φιλία, cfr. *Eth. Nic.*, II, 7, 1108 a 26-30, i libri VIII e IX, ed *Eth. Eud.*, III, 7, 1233 b 29-34.

loderà ciò che non è conveniente, né d'altra parte sminuirà, né assolutamente si porrà contro ciò che a lui sembra giusto.

32. Tale è dunque l'amico. Quanto alla veridicità[74], essa sta nel mezzo tra la dissimulazione e la millanteria. Concerne dunque i discorsi, ma non tutti. Il millantatore è infatti colui che pretende di avere più di quanto realmente possiede o di sapere ciò che non sa, mentre il dissumulatore è il suo contrario, ossia colui che pretende di possedere meno di quello che realmente possiede e nega ciò che sa, dissimulando il fatto di sapere. L'uomo veridico invece non farà nessuna di queste cose, poiché non pretenderà né di avere di più, né di avere di meno di ciò che possiede, ma dichiarerà di possedere i beni che possiede e di conoscere ⟨le cose che conosce⟩.

Se dunque queste[75] siano virtù oppure no, sarà oggetto di un'altra trattazione; è invece chiaro che sono delle medietà tra gli estremi di cui abbiamo parlato. Infatti coloro che vivono in conformità ad esse vengono lodati.

33. Resterà ora da parlare della giustizia: che cosa essa sia, in quali ambiti si abbia e riguardo a quali cose[76].

Prima di tutto, dunque, se vogliamo cogliere l'essenza di 1193 b
ciò che è giusto, ⟨diciamo che⟩ il giusto è di due specie, delle quali una è il giusto legale. Si dice infatti che sono giuste le cose che la legge prescrive. La legge ordina di compiere ciò che è coraggioso, moderato e in generale tutto ciò che si dice conforme alle virtù. Ed anche per questo, si dice, la giustizia è ritenuta essere una virtù perfetta; se infatti le cose che la legge ordina di fare sono giuste e se, d'altra parte, la legge prescrive ciò che è conforme a tutte le virtù, allora colui che si attiene ai precetti di giustizia conformi alla legge sarà perfet-

74. Sull'ἀλήθεια, cfr. *Eth. Nic.*, II, 7, 1108 a 19-23 e IV 13, 1127 a 13-1127 b 32 (dove però Aristotele definisce ἀνώνυμος («senza nome») la medietà — pur identificabile con l'ἀλήθεια — tra ἀλαζονεία («millanteria») ed εἰρωνεία («dissimulazione»). Cfr. anche *Eth. Eud.*, III, 7, 1233 b 38-1234 a 3.

75. Cfr. *Eth. Eud.*, III, 7, 1233 b 16-1234 a 28; si tratta dei sei stati presi in considerazione nei capp. 27-32 (cfr. ARMSTRONG, pp. 526, 582).

76. Sul tema della δικαιοσύνη, cfr. l'intero libro V dell'*Etica Nicomachea*.

tamente virtuoso; cosicché l'uomo giusto e la giustizia sono una sorta di virtù perfetta.

Una specie di giustizia, dunque, si ha in queste circostanze e riguardo a queste cose; ma di certo non è questo il giusto che ricerchiamo, né ricerchiamo la giustizia concernente quelle cose. È possibile, infatti, che secondo questi tipi di giusto un uomo sia giusto per se stesso (giacché il moderato, il coraggioso ed il temperante sono tali in sé e per sé); ma ciò che è giusto in rapporto ad un'altra persona è cosa diversa dal giusto legale di cui abbiamo parlato. Infatti nelle cose giuste in rapporto ad un'altra persona non è possibile essere giusti di per sé. Questo giusto e la giustizia concernente quelle cose sono dunque il giusto e la giustizia che ricerchiamo[77].

Ciò che è giusto in rapporto ad un'altra persona è, per esser brevi, ciò che è uguale. Infatti ciò che è ingiusto è ineguale, poiché quando attribuiamo a noi stessi una parte più grande di beni ed una parte più piccola di mali questo è ineguale, e si ritiene che in questo modo da una parte si compia ingiustizia e dall'altra si subisca. È chiaro pertanto che la giustizia e ciò che è giusto, dato che l'ingiustizia risiede in ciò che è ineguale, hanno luogo nell'uguaglianza delle nostre relazioni. Di conseguenza è palese che la giustizia sarà una medietà tra l'eccesso ed il difetto, ossia tra il molto ed il poco. L'uomo ingiusto, infatti, grazie al fatto che commette ingiustizia, possiede una quantità maggiore ⟨del dovuto⟩ e colui che subisce ingiustizia, in quanto la subisce, ne possiede una minore; ciò che sta in mezzo a questi due estremi è il giusto. Ma tale via di mezzo è uguaglianza: di conseguenza ciò che è uguale tra il più ed il meno sarà ciò che è giusto e giusta sarà la persona che vuole avere ciò che è uguale. Tale uguaglianza si ha in almeno due termini; pertanto l'essere uguale rispetto ad un'altra persona coincide col giusto e la persona che è tale sarà giusta.

77. Si tratta del δίκαιον e della δικαιοσύνη che hanno luogo nell'àmbito della vita sociale.

Poiché dunque la giustizia e ciò che è giusto[78] si hanno nell'uguaglianza e nella medietà, il giusto si predica come giusto rispetto a qualcuno, l'uguale come uguale tra alcune cose, il medio come medio tra certi estremi; di conseguenza la giustizia e ciò che è giusto si avranno in rapporto ad alcune persone e nell'ambito di alcune cose.

Allora, poiché ciò che è giusto è uguale, anche ciò che è uguale secondo la proporzione sarà giusto. La proporzione consiste in almeno quattro termini: come A sta a B, così C sta a D. Per esempio, è proporzionale che colui che possiede mol- 1194 a
ti beni paghi molte tasse e colui che invece ne possiede pochi ne paghi poche; ed ancora, similmente, che chi ha lavorato molto, riceva molto, mentre chi ha lavorato poco, riceva poco. Lo stesso rapporto che intercorre tra colui che ha lavorato e colui che non ha lavorato sussiste anche tra il molto ed il poco. E tra chi ha lavorato ed il molto si ha lo stesso rapporto che intercorre fra chi non ha lavorato ed il poco.

Sembra che anche Platone nella *Repubblica*[79] si serva di questa proporzione riferita al giusto. Il contadino, egli dice, produce cibo, l'architetto una casa, il tessitore un vestito, il calzolaio un calzare. Il contadino, dunque, dà del cibo all'architetto, mentre l'architetto dà una casa al contadino; similmente tutti gli altri si trovano nella condizione di scambiare reciprocamente i loro prodotti con quelli degli altri. La proporzione è questa: il rapporto che intercorre tra il contadino e l'architetto intercorre tra l'architetto ed il contadino; e, nello stesso modo, si ha reciprocamente la stessa proporzione per il calzolaio, per il tessitore e per tutti gli altri: è questa proporzione quella che tiene unito lo Stato. Di conseguenza sembra che il giusto si identifichi con la proporzione. Il giusto infatti tiene uniti gli Stati e ciò che è giusto è la stessa cosa che la proporzione.

Ma poiché l'architetto produce un'opera di valore maggiore di quella del calzolaio e il calzolaio doveva scambiare

78. Si è letto καὶ τὸ δίκαιον (anziché ἐν δικαίῳ καί), secondo il suggerimento dello Spengel accolto nell'edizione dell'Armstrong.

79. Cfr. *Resp.*, II, 369 d-370 d.

l'opera con l'architetto, ma non era possibile ricevere una casa in cambio di calzari, allora si stabilì di servirsi dell'argento, a prezzo del quale tutte quelle cose si possono comprare, chiamandolo «moneta», e di effettuare uno scambio reciproco pagando ciascuno il valore di ogni prodotto, e di tenere unita con questo mezzo la comunità politica.

Poiché dunque il giusto risiede in queste cose ed in quelle di cui abbiamo parlato prima, la giustizia concernente tali cose sarà una disposizione[80] che produce un impulso accompagnato da scelta riguardante quelle e nel loro àmbito.

Anche il contraccambio è una forma di giusto, ma tuttavia non nel senso in cui lo intendevano i Pitagorici. Essi infatti ritenevano che fosse giusto ricevere in contraccambio ciò che si era compiuto; ma una cosa di tal genere non è giusta nei confronti di tutti gli uomini. Infatti ciò che è giusto nel rapporto tra uno schiavo ed un uomo libero non è la stessa cosa ⟨che nel rapporto tra uomini liberi⟩: qualora lo schiavo colpisca l'uomo libero, non è giusto che anch'egli riceva un colpo a sua volta, ma che venga battuto più volte. Ed anche la giustizia fondata sul contraccambio rientra nella proporzione. Come infatti l'uomo libero rispetto allo schiavo si trova in una condizione di superiorità, così anche il suo contraccambiare in rapporto all'azione compiuta. Una simile proporzionalità si avrà anche nel rapporto di un uomo libero con un uomo libero. Non è giusto infatti, se uno ha colpito l'occhio di qualcuno, che sia soltanto colpito a sua volta, ma è giusto che riceva una sofferenza maggiore, seguendo la proporzione: ha iniziato per primo ed ha commesso ingiustizia, ed è ingiusto per l'una e per l'altra cosa; cosicché ricadono nella proporzione anche gli atti di ingiustizia ed è giusto che soffra in contraccambio più di quello che ha commesso.

Ma poiché il giusto s'intende in molteplici sensi, bisogna definire quale sia il giusto intorno a cui si svolge la nostra ricerca. Esiste dunque, come si dice, una forma di giusto dello schiavo verso il padrone e del figlio verso il padre. Il giusto che si ha in questi rapporti potrebbe sembrare che si predichi

80. Così, leggendo τις ἕξις (Spengel), anziché τῇ ἕξει (mss.).

⟨tale⟩ per omonimia con il giusto politico (e infatti il giusto politico è il giusto intorno al quale si svolge la nostra ricerca), poiché quest'ultimo risiede soprattutto nell'uguaglianza (giacché i concittadini sono una sorta di comunità e vogliono essere simili per natura, ma diversi nel carattere), mentre si converrà che non esiste nulla di giusto nel rapporto del figlio col padre e dello schiavo col padrone. Infatti non esiste un rapporto di giustizia tra me stesso ed il mio piede né tra me e la mia mano e neppure, similmente, tra me e ciascuna delle mie membra; e così dunque si riterrà che sia anche il rapporto del figlio verso il padre, poiché il figlio è proprio come una parte del padre. Tranne che quando non abbia raggiunto la condizione di uomo e sia separato da lui: allora si trova oramai in uguaglianza e in parità col padre; e tali vogliono essere i cittadini.

Proprio così è per lo stesso motivo che non si ha il giusto nel rapporto dello schiavo col padrone, poiché lo schiavo è una cosa del padrone. Ma allora se esiste per lui un tipo di giusto, si tratta del giusto «economico». Però non è questo il tipo di giusto che ricerchiamo, bensì quello politico, poiché sembra che il giusto politico risieda nell'uguaglianza e nella parità.

Ma allora il tipo di giusto che che esiste nel rapporto tra moglie e marito è vicino al giusto politico: la moglie è inferiore al marito, ma gli è più affine[81] e partecipa maggiormente, in un certo senso, all'uguaglianza; perciò la loro vitá è vicina alla comunità tra cittadini e, di conseguenza, anche il giusto concernente il rapporto della moglie col marito è in qualche modo, tra tutti gli altri, politico in massimo grado.

Poiché dunque il giusto è quello che si ha nella comunità politica, la giustizia e l'uomo giusto avranno per oggetto il giusto politico.

Delle cose giuste alcune lo sono per natura, altre per convenzione. Ma non si deve ritenere che esse non siano destinate a mutare mai: infatti le cose che sono per natura partecipano del mutamento: per esempio, intendo dire, se tutti ci

81. Degli altri abitanti della casa.

esercitassimo a scagliare oggetti sempre con la mano sinistra, diventeremmo ambidestri; ma la mano sinistra è tale per natura e la destra[82] è superiore alla sinistra per natura, per quanto facciamo ogni cosa con la sinistra come con la destra. E neppure, per il fatto che mutano, non sono per natura ⟨quello che sono⟩; ma che per lo più e per la maggior parte del tempo rimangano nella condizione che la sinistra è sinistra e la destra, destra, è un fatto naturale.

1195 a E così anche per le cose giuste per natura: forse che se esse mutano per l'uso che ne facciamo, per questo motivo non esiste un giusto naturale? Ma certo che esiste. Ciò che per lo più perdura, è evidentemente giusto per natura. Invece ciò che siamo noi a porre ed a stabilire per convenzione, anche questo è una forma di giusto e lo chiamiamo giusto convenzionale. Pertanto il giusto conforme a natura è superiore a quello secondo convenzione. Ma il giusto che ricerchiamo è quello politico ed esso è per convenzione, non per natura.

L'ingiusto (τὸ ἄδικον) e l'azione ingiusta (τὸ ἀδίκημα) sembrerà che siano così la stessa cosa, mentre non lo sono; l'ingiusto è ciò che viene definito ⟨tale⟩ per legge, come è ingiusto rubare un deposito, mentre l'azione ingiusta è aver compiuto qualcosa ingiustamente. Similmente il giusto (τὸ δίκαιον) e l'azione giusta (τὸ δικαιοπράγημα) non sono la stessa cosa: il giusto è ciò che è definito ⟨tale⟩ per legge, mentre l'azione giusta consiste nel compiere cose giuste.

Quando allora si ha il giusto e quando no? Per dirlo in poche parole, quando si agisca in conformità con la scelta e volontariamente (ciò che s'intende per «volontario» si è detto sopra[83]), e quando si sia a conoscenza sia della persona sia del mezzo sia del fine: in questo modo si agisce giustamente. E proprio nello stesso modo l'ingiusto sarà colui che ⟨quando agisce⟩ sarà a conoscenza sia della persona sia del mezzo sia del fine.

Ma quando uno compia qualcosa di ingiusto non sapendo nulla di tutto questo, costui non è ingiusto, bensì sfortu-

82. Si è accolto l'emendamento dell'Armstrong: ἡ δεξιὰ ... βελτίων.
83. Cfr. *supra*, I, 12-16; *Eth. Eud.*, II, 7-9; *Eth. Nic.*, III, 1-5.

nato: se ha ucciso il proprio padre, credendo di uccidere un nemico, ha compiuto un'azione ingiusta, tuttavia non commette ingiustizia verso nessuno, ma si trova in una situazione sfortunata.

Ne consegue, pertanto, che il non commettere ingiustizia, compiendo azioni ingiuste in una condizione di ignoranza, consiste in ciò che si è detto anche poco sopra: cioè quando si agisce non conoscendo né la persona che si danneggia, né il mezzo, né il fine. Ma bisogna ormai definire anche la nozione di ignoranza, ⟨chiedendoci⟩ in quale modo non si commetterà ingiustizia verso la persona che si danneggia, nel caso in cui sussista ignoranza. La definizione sia dunque questa: quando l'ignoranza sia causa del compiere qualche azione, quell'azione non si compie volontariamente, cosicché non si commette ingiustizia; quando invece l'individuo stesso è la causa dell'ignoranza ed egli compie qualche azione in base all'ignoranza della quale egli stesso è responsabile, costui compie di certo ingiustizia e chi è tale sarà giustamente chiamato colpevole. Come avviene nel caso degli ubriachi: coloro che sono in preda all'ubriachezza e che compiono qualche azione cattiva, commettono ingiustizia, poiché essi stessi sono causa della loro ignoranza; infatti sarebbe stato loro possibile non bere così tanto da colpire il proprio padre, ignorando ⟨che fosse lui⟩. Similmente anche in tutti gli altri casi di ignoranza che sono dovuti agli individui stessi, coloro che commettono ingiustizia in base a quel tipo di ignoranza sono ingiusti; mentre nelle cose delle quali essi stessi non sono la causa, ma causa dell'agire anche per loro, che pure hanno agito, è l'ignoranza, non sono ingiusti. L'ignoranza di tale sorta è quella naturale, come nel caso dei bambini che, essendo in una condizione d'ignoranza, colpiscono i loro padri; ma l'ignoranza che è in loro, essendo naturale, non ci fa dire ingiusti i bambini per via di quell'azione: causa del commettere quelle azioni è l'ignoranza e dell'ignoranza essi stessi non sono responsabili; per questo motivo non vengono detti ingiusti.

E come stanno le cose riguardo al subire ingiustizia? È forse possibile subire ingiustizia volontariamente oppure no?

Volontariamente, infatti, compiamo sia cose giuste che ingiuste, ma non è più in modo volontario che subiamo ingiustizia: ⟨per esempio⟩, rifuggiamo dall'essere puniti, cosicché è chiaro che non potremo subire ingiustizia volontariamente. Nessuno sopporta volontariamente di venire danneggiato: il subire ingiustizia è infatti un essere danneggiato. Certamente; ma ci sono alcuni che, dovendo essi stessi avere ciò che è uguale, lo cedono ad altri, cosicché se era giusto avere l'uguale, è un subire ingiustizia l'avere di meno, ma si ha di meno volontariamente e pertanto, si obietta, volontariamente si subisce ingiustizia. Ma da quanto segue risulta chiaro invece che ⟨non si subisce ingiustizia⟩ volontariamente. Infatti tutti coloro che prendono una parte più piccola, ricevono in cambio onore oppure lode, fama, amicizia o qualcun altro di tali beni; ma colui che ottiene qualcosa in cambio di ciò a cui rinuncia, non subisce più un'ingiustizia: se dunque non subisce ingiustizia, non la subisce neppure volontariamente.

E ancora: coloro che prendono una parte più piccola e che, nella misura in cui non ricevono una parte uguale, subiscono ingiustizia, si vantano e si gloriano in merito a questo, perché dicono: «Pur essendomi possibile prendere una parte uguale, non l'ho presa, ma l'ho concessa al più anziano o all'amico». Ma nessuno si gloria di subire un'ingiustizia. Se dunque per le ingiustizie non ci si gloria ed essi si gloriano di quelle situazioni, costoro non potranno in generale subire ingiustizia, ricevendo di meno in questo modo. Se allora non subiscono ingiustizia, non potranno neppure subirla volontariamente.

Ma con queste constatazioni e con tali argomenti si scontra l'argomento dell'intemperante: egli danneggia se stesso compiendo azioni cattive, e le compie volontariamente; dunque danneggia se stesso consapevolmente e, di conseguenza, volontariamente subisce ingiustizia da parte di se stesso. Ma a questo punto la definizione che si è posta ostacolerà quest'argomento. Questa è la definizione, che nessuno vuole[84] subire ingiustizia. L'intemperante compie le azioni secondo intem-

84. Il verbo greco è βούλομαι (cfr. βούλησις), che esprime una nozione diversa da ἑκών («volontario», «intenzionale»).

peranza volendole, cosicché egli compie ingiustizia su se stesso: egli vuole pertanto compiere contro se stesso azioni cattive. Ma nessuno vuole subire ingiustizia, cosicché neppure l'intemperante intenzionalmente commetterà ingiustizia contro se stesso. Ma a questo punto si potrebbe forse sollevare un'aporia: è possibile commettere ingiustizia contro se stessi?

Se si indaga partendo dal caso dell'intemperante, sembra di sì. E di nuovo ⟨argomentiamo⟩ in questo modo: se le cose che la legge prescrive sono giuste, colui che non le compie 1196 a commette ingiustizia; e se non le compie nei confronti di colui verso il quale la legge ordina di compierle, commette ingiustizia verso quella persona; ora, la legge ordina di essere moderati, di conservare il patrimonio, di prendersi cura del proprio corpo ed altre cose di tal genere: pertanto colui che non le compie commette ingiustizia contro se stesso, poiché non è possibile ascrivere tali ingiustizie a nessun altro.

Ma non c'è il rischio che queste cose siano vere, né è possibile compiere ingiustizia contro se stessi. Infatti non è possibile che la stessa persona abbia di più e di meno nello stesso tempo, né che agisca contemporaneamente in modo volontario ed involontario. Eppure colui che compie ingiustizia ha di più, in quanto compie ingiustizia, mentre colui che la subisce ha di meno, in quanto la subisce; se dunque la stessa persona compie ingiustizia contro se stessa, è possibile che nello stesso tempo abbia di più e di meno. Ma questo è impossibile; perciò non è possibile compiere ingiustizia contro se stessi.

Inoltre colui che compie ingiustizia la compie volontariamente, mentre colui che subisce ingiustizia la subisce involontariamente, cosicché, se è possibile che una persona faccia ingiustizia a se stessa, sarà possibile fare qualcosa involontariamente e volontariamente nello stesso tempo. Ma questo è impossibile: pertanto neppure in questo modo è possibile commettere ingiustizia contro se stessi.

Inoltre ⟨si ha lo stesso risultato⟩ se si parte dalla considerazione degli atti particolari di ingiustizia. Infatti tutti ⟨gli ingiusti⟩ commettono ingiustizia o sottraendo un deposito o commettendo adulterio, o rubando, o compiendo qualcun altro degli atti di ingiustizia particolare; ma nessuno ha mai

sottratto a se stesso un deposito né ha commesso adulterio con la propria moglie né ha rubato ciò che apparteneva a lui stesso; di conseguenza, se il compiere ingiustizia si ha in tali azioni, non sarà possibile compiere ingiustizia contro se stessi.

Altrimenti non si tratterà di un atto di ingiustizia politico, ma «economico»: l'anima, che è suddivisa in più parti, ha una parte di sé migliore ed una peggiore, cosicché, se sorge qualche atto di ingiustizia delle parti dell'anima, esso è opera di quelle parti in contrasto reciproco. Infatti distinguiamo l'atto di ingiustizia economico per il fatto di essere rivolto sia al peggio che al meglio, così da poter essere giusti oppure ingiusti verso se stessi. Quello che non investighiamo, però, non è questo ⟨giusto⟩, bensì quello politico. Di conseguenza in tali atti di ingiustizia, che sono oggetto della nostra ricerca, non è possibile commettere ingiustizia contro se stessi.

Chi dei due, inoltre, commette ingiustizia ed in quale dei due risiede l'atto di ingiustizia: in chi possiede qualcosa ingiustamente, oppure in colui che ha giudicato e distribuito, proprio come ⟨avviene⟩ nelle gare? Ed infatti chi ha ricevuto la palma da parte di colui che presiede e che ha espresso quel giudizio, non commette ingiustizia, anche nel caso in cui gli venga assegnata ingiustamente; ma è chi ha giudicato e dato
1196 b ⟨il premio⟩ che la commette. E costui commette ingiustizia da un lato, ma non dall'altro: la commette nella misura in cui non ha giudicato ciò che era giusto in verità e per natura, ma non in quanto ha giudicato ciò che a lui sembrava essere giusto.

34. Poiché si è parlato delle virtù[85], ⟨dicendo⟩ quali sono, in quali àmbiti si hanno e riguardo a quali cose, e che riguardo ad ognuna di esse la cosa migliore sarebbe se agissimo secondo la retta regola, dire così, ossia «agire secondo la retta regola», è la stessa cosa che dire che la salute sarà ottima, se si somministreranno i rimedi atti a produrla. Una tale affer-

85. Si tratta delle virtù morali (ἠθικαὶ ἀρεταί); a proposito dell'ὀρθὸς λόγος («retta regola») di cui si parla subito dopo, cfr. *Eth. Nic.*, VI, 1, 1138 b 18-34.

mazione non è chiara; anzi, mi si dirà: «Chiarisci quali siano le cose che producono la salute». Così è anche nel caso della ragione: che cos'è la ragione e cos'è la retta regola? Ma forse è necessario, prima di tutto, determinare il luogo in cui la ragione si trova.

Anche in precedenza si è fatta una distinzione a grandi linee riguardo all'anima, dicendo che una parte di essa è dotata di ragione, mentre un'altra ne è priva. E la parte dotata di ragione comporta una suddivisione in due parti, delle quali una è quella deliberativa, l'altra quella scientifica. Che poi esse sono diverse fra di loro, risulterà chiaro dai loro oggetti. Infatti come il colore, il sapore, il suono e l'odore sono cose tra loro diverse, così la natura ha reso diversi anche i sensi che li concernono: conosciamo il suono con l'udito, il sapore con il gusto, il colore con la vista. Nello stesso modo bisogna giudicare anche per le altre cose, poiché gli oggetti sono diversi e diverse sono le parti dell'anima per mezzo delle quali li conosciamo. Ciò che è intelligibile è diverso da ciò che è sensibile, ma entrambi questi oggetti li conosciamo con l'anima: pertanto la parte concernente le cose intelligibili sarà diversa da quella concernente le cose sensibili. E la parte deliberativa e quella atta a scegliere concernono le cose sensibili ed in movimento e, in generale, tutte le cose che si hanno nella generazione e nella distruzione. Infatti dopo aver compiuto una scelta, deliberiamo sulle cose che dipende da noi fare o non fare, e riguardo alle quali esiste volontà e scelta di fare o di non fare: queste cose sono sensibili e in processo di mutamento, cosicché la parte dell'anima atta a scegliere è conforme alla regola delle cose sensibili.

Definiti dunque questi punti, dopo ciò bisognerà dire, poiché la nostra trattazione concerne la verità ed oggetto della nostra indagine è la condizione in cui il vero si trova e si hanno scienza, saggezza, intelletto, sapienza, giudizio, quale sia dunque ⟨il vero che è⟩ oggetto di ciascuna di queste cose.

La scienza dunque concerne ciò che è conoscibile e questo è ciò a cui si giunge insieme alla dimostrazione e alla ragione; 1197 a
la saggezza invece concerne le cose pratiche, nelle quali si ha

la scelta ed il rifiuto e riguardo alle quali dipende da noi farle e non farle.

Poiché dunque alcune cose si producono, mentre altre sono oggetto d'azione, la facoltà poietica e quella pratica non sono la stessa cosa: delle cose che si producono esiste un altro fine al di là della produzione, come, per esempio, al di là dell'architettura, poiché essa è atta a produrre la casa, e la casa è il fine al di là dell'atto di produzione. Similmente per l'arte del carpentiere e le altre arti poietiche. Nel caso delle arti pratiche, invece, non esiste nessun altro fine al di là dell'azione stessa; per esempio, al di là del suonare la cetra non esiste nessun altro fine, ma proprio questo — ossia l'attività e l'azione — è il fine. La saggezza, dunque, riguarda l'azione e le cose che si compiono, mentre l'arte ha per oggetto la produzione e le cose che si producono; infatti l'esercizio dell'arte si ha più nella sfera della produzione che in quella pratica. Di conseguenza la saggezza sarà una disposizione atta a scegliere ed a compiere le cose che dipende da noi compiere oppure non compiere e che tendono a ciò che è vantaggioso. Ma la saggezza, come si riconoscerà, è una virtù e non una scienza, poiché gli uomini saggi sono degni di lode e la lode è propria della virtù. Inoltre esiste una virtù di ogni scienza, mentre non esiste una virtù della saggezza, ma, come sembra, essa stessa è una virtù.

L'intelletto concerne i principi delle cose intelligibili e degli enti; la scienza ha per oggetto gli enti accompagnati da dimostrazione, mentre i principi sono indimostrabili: cosicché non la scienza, bensì l'intelletto, concernerà i principi.

La sapienza è composta da scienza ed intelletto. Essa concerne sia i principi, sia le cose che si dimostrano a partire dai principi e che sono oggetto di scienza; perciò essa stessa, in quanto concerne i principi, partecipa dell'intelletto, mentre partecipa della scienza, in quanto riguarda le cose che sono dopo i principi e che si accompagnano alla dimostrazione. Conseguentemente è chiaro che la sapienza è composta da intelletto e scienza, cosicché concernerà quelle cose che sono oggetto sia dell'intelletto che della scienza.

Il giudizio è ciò per cui su ogni cosa restiamo dubbiosi rispetto al fatto che sia in un certo modo, oppure no.

Ma allora la saggezza e la sapienza sono la stessa cosa, oppure no? La sapienza, infatti, concerne le cose che si accompagnano a dimostrazione e che sono sempre nello stesso modo, mentre la saggezza non ha per oggetto queste, bensì quelle che si hanno nel mutamento: intendo dire, per esempio, ciò che è diritto, convesso, concavo e le cose di tal genere sono sempre uguali, mentre le cose vantaggiose, diversamente, non si trovano nella condizione di non mutare in qualcos'altro, ma cambiano, ed ora è utile questa cosa, ma domani non più e ad una persona sì, mentre ad un'altra no, ed è utile in questo modo, ma non in quello. È la saggezza, e non 1197 b
la sapienza, che concerne le cose vantaggiose. Pertanto la sapienza e la saggezza sono cose diverse.

Ma la sapienza è una virtù, oppure no? Grazie alle seguenti considerazioni, cioè proprio a partire dalla saggezza, risulterà chiaro che essa è una virtù. Se infatti, come noi affermiamo, la saggezza è la virtù di una delle due parti ⟨dell'anima⟩ dotate di ragione, e la saggezza è inferiore alla sapienza (poiché concerne cose inferiori: la sapienza ha per oggetto ciò che è eterno e divino, come noi affermiamo, mentre la saggezza, ciò che è vantaggioso per l'uomo), se dunque ciò che è inferiore è una virtù, è naturale che sia una virtù anche ciò che è superiore, cosicché è chiaro che la sapienza è una virtù.

Ma che cos'è l'intelligenza e qual è il suo oggetto? Essa si ha nell'ambito in cui si ha la saggezza, cioè riguardo alle cose pratiche. In certo qual modo l'uomo «intelligente» viene detto così per il fatto che è capace di deliberare e di giudicare e scorgere rettamente qualcosa, ed il suo giudizio concerne cose di poco conto e si ha in circostanze di poco conto. L'intelligenza e l'intelligente, perciò, sono una parte della saggezza e del saggio, e non si hanno senza questi: non si potrebbe separare l'uomo intelligente da quello saggio.

Anche nel caso dell'accortezza si potrà ritenere che le cose stiano nello stesso modo: l'accortezza e l'uomo accorto non coincidono né con la saggezza, né con il saggio, tuttavia la persona saggia è accorta: per questo l'accortezza, in un certo

senso, è coadiutrice della saggezza. Ma anche l'uomo cattivo viene detto accorto; per esempio, si riteneva che Mentore fosse accorto, ma non era saggio. È infatti proprio della saggezza e dell'uomo saggio tendere alle cose migliori, essere incline a sceglierle e sempre atto a farle, mentre è caratteristica dell'accortezza e dell'uomo accorto indagare da quali cose risulterà ogni singola cosa nell'ambito dell'azione e procurarsele. Si riterrà, dunque, che l'uomo accorto si ha in tali circostanze e riguardo a queste cose.

Si potrebbe però sollevare un'aporia e chiederci per quale motivo, parlando dell'etica e di una materia politica, parliamo della saggezza. Prima di tutto, invero, perché l'indagine intorno ad essa non potrebbe sembrare estranea, se appunto la saggezza è una virtù, come noi affermiamo. Inoltre è senza dubbio compito del filosofo svolgere un'indagine parallela anche riguardo alle cose che per caso si trovino nello stesso àmbito. Ed è necessario, poiché trattiamo delle cose che si trovano nell'anima, parlare di tutto: la sapienza, infatti, si trova nell'anima, cosicché non è con estraneità ⟨all'argomento⟩ che svolgiamo ragionamenti concernenti l'anima[86].

Si riterrà che il rapporto che sussiste tra l'accortezza e la saggezza si abbia anche nel caso di tutte le virtù: intendo dire, per esempio, che ci sono virtù generate per natura in ogni singola persona, come impulsi che, privi di ragione, in ciascu-
1198 a no sono rivolti verso ciò che è coraggioso, giusto e così via, secondo ciascuna virtù. Ci sono però anche comportamenti che si hanno sia per abitudine che per scelta.

Le virtù che si accompagnano alla ragione, pertanto, sono virtù in modo perfetto, essendo degne di lode. La virtù naturale è allora quella non dotata di ragione e da un lato, essendo separata dalla ragione e mancante della lode, è piccola, dall'altro rende perfetta la virtù, aggiungendosi essa alla ragione ed alla scelta. Perciò l'impulso naturale alla virtù è coadiutore della ragione e non è privo di essa. Né, d'altra parte, la ragione e la scelta diventano affatto perfette con la

86. Il testo è probabilmente corrotto; lo Spengel propone di leggere αὐτῆς invece di ψυχῆς (mss.), mentre Susemihl sospetta una lacuna.

presenza della virtù, se non c'è l'impulso naturale. Per questo motivo Socrate non parlava rettamente, affermando che la virtù è ragione: ⟨secondo lui⟩ non è di nessuna utilità compiere azioni coraggiose e giuste, non sapendo e non avendo deciso con la ragione. Perciò sosteneva che la virtù è ragione, e non era nel giusto, ma argomentano meglio gli uomini di oggi: essi dicono che la virtù consiste nel compiere ciò che è bello secondo la retta regola; ma neppure in questo modo l'affermazione è corretta. Infatti si potrebbe compiere ciò che è bello senza nessuna scelta e senza nessuna conoscenza di ciò che è bello, bensì per un qualche impulso irrazionale, ma rettamente e secondo la retta regola. Intendo dire che si potrebbe agire proprio come la retta regola avrebbe ordinato. Tuttavia un'azione di tal genere non possiede ciò che è degno di lode; ma è meglio, come noi definiamo, che l'impulso al bello sia accompagnato dalla ragione: una tal cosa è virtù ed è degna di lode.

Si potrebbe sollevare il dubbio se la saggezza sia una virtù oppure no. Dalle considerazioni seguenti, tuttavia, risulterà chiaro che essa è una virtù. Se infatti la giustizia, il coraggio e le altre virtù, poiché sono in grado di compiere azioni moralmente belle, sono anche degne di lode, è chiaro che anche la saggezza sarà una delle cose che sono degne di lode e che sono annoverate tra le virtù. Anche la saggezza, infatti, dà l'impulso a compiere quelle cose verso cui ci spinge il coraggio. In generale il coraggio agisce nel modo in cui quella ordina, cosicché, se esso è degno di lode per il fatto che compie le cose che la saggezza eventualmente ordini, davvero la saggezza sarà ⟨una disposizione⟩ completamente lodevole ed una virtù.

Se poi la saggezza sia pratica[87], oppure no, lo si vedrà guardando alle scienze, come, per esempio, l'architettura. Infatti nell'architettura, come noi affermiamo, da un lato c'è colui che è chiamato architetto, dall'altro colui che all'architetto è sottoposto, il costruttore: è questi, appunto, che ha la capacità di costruire la casa. Ma anche l'architetto è capace di costruirla, nella misura in cui la casa era un suo prodotto.

87. Ossia in grado di far compiere le azioni (πρακτική).

Nello stesso modo è anche per le altre arti poietiche, nelle
1198 b quali si ha un «architetto» ed un subordinato a quello. Anche l'«architetto», dunque, sarà capace di costruire qualcosa, cioè proprio quella cosa della quale è costruttore anche colui che è subordinato. Se dunque è così anche nel caso delle virtù[88] — la qual cosa è normale e ragionevole — anche la saggezza sarà pratica. Tutte le virtù, infatti, sono pratiche e la saggezza è appunto, per così dire, una sorta di loro «architetto»: come essa ordina, così agiscono le virtù e gli uomini che sono conformi ad esse; dunque, poiché le virtù sono pratiche, anche la saggezza sarà pratica.

Ma forse essa comanda tutte le parti che si trovano nell'anima, come sembra ed è oggetto di dubbio? Oppure non è così? Non si potrà infatti considerarla dominante su ciò che è superiore ⟨ad essa⟩; per esempio, la saggezza non comanda alla sapienza. Ma, si obietta, essa si prende cura di tutte le facoltà ed ha l'autorità di impartire ordini.

Ma forse si trova nella stessa situazione dell'amministratore in una famiglia. Quello, infatti, ha autorità su ogni cosa ed ogni cosa amministra; ma non comanda ancora su tutto, bensì procura il tempo libero al suo padrone, affinché questi, per il fatto di essere impedito dalle cose necessarie, non sia privato della possibilità di compiere alcunché di ciò che è bello e conveniente. In un modo simile a questo la saggezza è come un amministratore della sapienza e procura ad essa il tempo libero e l'opportunità di compiere l'opera che le è propria, frenando le passioni e moderandole.

88. Quelle etiche.

LIBRO SECONDO

1. Dopo questi argomenti si dovrà indagare l'equità: che cosa essa sia, in quali àmbiti si abbia e quali cose abbia per oggetto. L'equità e l'uomo equo sono inclini a prendere meno di ciò che è giusto secondo la legge. Colui che, nelle questioni nelle quali il legislatore non è in grado di distinguere caso per caso in modo dettagliato, esprimendosi invece in generale, si tira indietro e sceglie ciò che il legislatore avrebbe voluto, se avesse distinto caso per caso (ma non è stato in grado di farlo): chi dunque si comporta così è una persona equa. Ma l'uomo equo non tende a prendere meno di ciò che è giusto in assoluto: egli non resta al di sotto nelle cose che sono giuste per natura e veramente, bensì in quelle che lo sono secondo la legge e che il legislatore ha tralasciato per impossibilità.

2. L'assennatezza[1] e l'uomo assennato concernono lo stesso ambito dell'equità — cioè le cose giuste tralasciate dal legislatore, per il fatto di avere egli distinto in modo non dettagliato — avendo l'assennato la caratteristica di giudicare tali cose e di riconoscere che esse sono state tralasciate dal nomoteta quello, ma che tuttavia sono giuste. 1199 a

L'assennatezza pertanto non è disgiunta dall'equità, poiché il giudicare è proprio dell'uomo assennato, mentre è proprio dell'uomo equo agire secondo il giudizio.

1. In greco: εὐγνωμοσύνη.

3. La buona deliberazione concerne le stesse cose della saggezza (poiché ha per oggetto le azioni che riguardano la scelta ed il rifiuto), e dalla saggezza non è disgiunta. La saggezza, infatti, è in grado di compiere queste azioni, mentre la buona deliberazione è una disposizione o uno stato o una cosa di tal genere, in grado di produrre i mezzi che nelle azioni sono i migliori ed i più vantaggiosi. Perciò non si riterrano proprie della buona deliberazione le cose che spontaneamente riescono con successo: dove non c'è la ragione a ricercare ciò che è meglio, non si potrà dire che colui al quale è ben riuscita qualche cosa, sia una persona dotata di buona deliberazione, bensì fortunata, poiché i successi che càpitano senza che sia la ragione a giudicare sono casi fortunati.

È forse caratteristica dell'uomo giusto dare in cambio a ciascuno ciò che è uguale nella conversazione in società (voglio dire, conversare con ciascuno divenendo tale quale sia quello)? Oppure no? Si converrà infatti che questo comportamento è proprio dell'adulatore e dell'uomo compiacente[2]; tuttavia, ricambiare la conversazione con ciascuno secondo il suo valore, questo in assoluto si riterrà proprio sia dell'uomo giusto sia dell'uomo virtuoso.

Ma si potrebbe sollevare anche la seguente difficoltà. Se il compiere ingiustizia consiste nel danneggiare volontariamente ed avendo conoscenza sia della persona, sia del modo, sia del fine, e se il danno e l'ingiustizia si hanno nell'ambito dei beni e riguardo ai beni, allora colui che compie ingiustizia e che è ingiusto conoscerà sia quali sono le cose buone sia quali sono quelle cattive; ma la conoscenza di tali cose è propria dell'uomo saggio e della saggezza: pertanto ne deriva l'assurda conseguenza che la saggezza, il bene più grande, si accompagna all'uomo ingiusto.

O forse non si dovrà ritenere che la saggezza si accompagni all'uomo ingiusto? L'ingiusto infatti non indaga, né è capace di discernere ciò che è buono in assoluto e ciò che è buono relativamente a lui stesso, ma cade in errore. Invece è carat-

2. Sulla distinzione tra adulazione e compiacenza, cfr. *Eth. Nic.*, II, 7, 1108 a 26-30, e IV, 12, 1127 a 6-12.

teristica della saggezza la capacità di considerare rettamente quelle cose, proprio come nell'ambito della medicina tutti conosciamo ciò che è salutare in assoluto e che produce salute, ⟨per esempio sappiamo⟩ che l'elleboro, l'elaterio[3], le operazioni e le cauterizzazioni sono cose salutari e produttive della salute, ma nondimeno non possediamo la scienza medica; infatti non sappiamo ancora ciò che è bene in ogni singolo caso, come invece il medico sa per quale persona, quando e trovandosi ⟨il malato⟩ in quale condizione questo particolare rimedio sia buono; ed è in questo che risiede la scienza medica. Dunque, pur conoscendo le cose salutari in assoluto, tuttavia non possediamo la scienza medica, né essa ci accompagna.

Così accade per l'uomo ingiusto. Egli sa, dunque, che la 1199 b
tirannide, l'autorità ed il potere sono in assoluto un bene; ma non sa ancora se essi siano per lui un bene oppure no, o quando o trovandosi in quale condizione. È specialmente questa conoscenza che è propria della saggezza, cosicché la saggezza non si accompagna all'uomo ingiusto. Egli sceglie i beni nel cui ambito compie ingiustizia, ma si tratta dei beni in assoluto, non dei beni relativi a lui stesso. La ricchezza e l'autorità infatti sono un bene in assoluto, mentre per l'ingiusto non lo sono di certo: avendo ottenuto ricchezza ed autorità egli compirà molti mali per se stesso e per gli amici, poiché non sarà capace di usare correttamente il suo potere.

Anche questa considerazione comporta un'aporia e richiede un'indagine intorno al fatto se sia possibile, oppure no, l'ingiustizia verso l'uomo malvagio. Se l'ingiustizia si ha nel danno ed il danno si ha nella privazione dei beni, si riterrà che ⟨non sia possibile⟩ danneggiarlo, poiché quei beni che egli crede essere dei beni per lui stesso, non sono beni; l'autorità e la ricchezza danneggeranno il malvagio che non è capace di usarle correttamente: se dunque la loro presenza lo danneggerà, non sembrerà che colui che lo priva di esse commetta un'ingiustizia. Alla moltitudine, dunque, un tale ragionamento sembrerà che sia paradossale, poiché tutti credono di essere capaci di usare autorità, potere e ricchezza, pur senza

3. Si tratta di potenti droghe, usate anche per scopi terapeutici.

giudicare correttamente. Questo risulterà chiaro anche dal comportamento del legislatore: egli non affida l'autorità a tutti, ma ⟨da lui⟩ risultano determinate sia l'età sia l'agiatezza economica che deve possedere colui che si accinge a governare, in quanto non è possibile dare a tutti la facoltà di governare. Se dunque qualcuno si indignasse perché non comanda oppure perché nessuno lo lascia governare[4], gli si potrebbe rispondere: «Tu non possiedi nessuna caratteristica nella tua anima tale da potere, grazie ad essa, comandare e governare». Oppure nel caso del corpo vediamo che non possono guarire coloro che ad esso somministrano le cose buone in assoluto, ma se si vuole rendere sano il corpo malato, prima di tutto bisogna somministrargli acqua e cibi in piccola quantità; invece colui che ha malata l'anima non bisogna forse, perché non compia nessuna azione cattiva, tenerlo lontano sia dalla ricchezza sia dall'autorità sia dal potere sia, insomma, da beni di tal genere, nella misura in cui l'anima è cosa più facile a muoversi ed a mutare del corpo? Come infatti conveniva che l'uomo malato nel corpo fosse tenuto a regime in quel modo, anche quello malato nell'anima conviene che viva così, senza avere nessuno di quei beni.

Anche la considerazione seguente, però, comporta una difficoltà: per esempio, quando non sia possibile compiere contemporaneamente ciò che è coraggioso e ciò che è giusto, quale si compirà tra le due cose? Nel caso delle virtù naturali,
1200 a dunque, abbiamo detto che esiste soltanto l'impulso rivolto al bello senza la ragione; invece dove si ha la scelta, essa si ha nella ragione e nella parte ⟨dell'anima⟩ che è dotata di ragione[5]. Di conseguenza nello stesso momento sarà presente la scelta e si avrà la virtù perfetta che, abbiamo detto, è congiunta alla saggezza, non senza l'impulso naturale verso il bello. Né una virtù si contrapporrà ad una virtù. È per sua natura infatti che la virtù obbedisce alla ragione, secondo che questa prescriva, cosicché quella si volge a ciò verso cui que-

4. In greco: κυβερνᾶν, «guidare la nave», con metafora frequentemente riferita allo Stato.

5. Cfr. *supra*, cap. 34, 1197 b 37-1198 a 20.

sta la conduce. Ed è la ragione che sceglie ciò che è meglio. Inoltre né le altre virtù sorgono senza la saggezza, né la saggezza è perfetta senza le altre virtù, ma, in un certo senso, esse collaborano le une con le altre, accompagnandosi alla saggezza.

E non constituirà un'aporia minore neppure la seguente questione: se anche nel caso delle virtù le cose stiano nello stesso modo che per gli altri beni, sia esterni che concernenti il corpo. Questi beni, infatti, se portati all'eccesso rendono gli uomini peggiori, come una ricchezza divenuta grande li rende superbi ed antipatici; similmente anche nel caso degli altri beni come autorità, onore, bellezza e grandezza. Forse allora è così anche per la virtù, cosicché, qualora uno possieda giustizia o coraggio fino all'eccesso, costui sarà peggiore? Oppure no? La risposta è no. Ma dalla virtù sorge l'onore e l'onore, divenuto grande, rende gli uomini peggiori: di conseguenza è chiaro — si dice — che la virtù, avanzando verso un accrescimento di grandezza, renderà peggiori; la virtù infatti è causa dell'onore, cosicché anche la virtù, divenendo più grande, potrà rendere peggiori.

Oppure questo non è vero? Se infatti le opere della virtù sono anche molte altre, come appunto è, di quelle farà parte soprattutto la capacità di usare correttamente quei beni e quelli di tal genere, una volta che si possiedano; se dunque l'uomo virtuoso, sopraggiungendogli un grande onore o una grande autorità, non ne farà un uso corretto, non sarà più virtuoso; né l'onore né l'autorità, pertanto, renderanno peggiore il virtuoso e, di conseguenza, neppure la virtù. In generale, poiché all'inizio si è data la definizione che le virtù sono delle medietà, quanto più si ha la virtù, tanto più si ha la via di mezzo; di conseguenza la virtù, procedendo in grandezza, non renderà un uomo peggiore, bensì migliore; si è detto infatti che la medietà è medietà tra un difetto ed un eccesso delle passioni.

4. Basti fin qui con questi argomenti; ma dopo questi è necessario trattare della temperanza e dell'intemperanza prendendo un altro punto di partenza. E come questa virtù e

questo vizio sono anomali, così è necessario che siano anomale anche le discussioni che esporremo intorno ad essi; questa
1200 b virtù, infatti, non è simile alle altre. Nelle altre sia la ragione che le passioni presentano un impulso rivolto verso gli stessi oggetti e non sono in contrasto tra loro, mentre nel caso di questa virtù la ragione e la passione sono in opposizione reciproca.

Tra gli stati dell'anima sono tre quelli in base ai quali siamo cattivi: il vizio, l'intemperanza e la bestialità. Riguardo al vizio ed alla virtù, abbiamo già detto più sopra che cosa sono ed in quali ambiti si hanno; ora, invece, bisognerà parlare dell'intemperanza e della bestialità.

5. La bestialità[6] è una sorta di vizio che eccede ⟨la misura⟩. Quando infatti vediamo un uomo che è interamente cattivo, non diciamo che è un essere umano, ma una bestia, quasi che la bestialità fosse una specie di vizio. La virtù che ad essa è contrapposta non ha un suo nome, bensì tale virtù è superumana, cioè una sorta di virtù eroica e divina. Questa virtù è, dunque, senza nome, perché la virtù non è propria di Dio; Dio infatti è superiore alla virtù e non è buono secondo virtù: in questo modo la virtù sarebbe superiore a Dio. Perciò la virtù che è contrapposta al vizio della bestialità non ha nessun nome. È invece divina e superumana quella che si contrappone ad un tale vizio: come infatti il vizio della bestialità è al di là dell'essere umano, così anche la virtù che ad esso è contraria.

6. Riguardo all'intemperanza ed alla temperanza prima di tutto si dovranno esporre le difficoltà e gli argomenti che si oppongono ai dati manifesti, affinché, dopo avere indagato a partire da quelle difficoltà e da quegli argomenti, e dopo averli esaminati, possiamo scorgere, per quanto è possibile, la verità intorno ad essi: in questo modo sarà più facile individuare il vero. Socrate il vecchio[7], dunque, in breve eliminava e

6. Sulla ϑηριότης, cfr. *Eth. Nic.*, VII, 1, 1145 a 15-33.
7. Socrate è chiamato ὁ πρεσβύτης anche in *Eth. Eud.*, I, 5, 1216 b 2 e ὁ γέρων,

negava l'esistenza dell'intemperanza, affermando che nessuno sceglierebbe le cose cattive sapendo che sono cattive; invece sembra che l'intemperante, pur sapendo che esse sono cattive, tuttavia le scelga trascinato dalla passione. Egli pertanto, in virtù di un tale ragionamento, riteneva che l'intemperanza non esistesse; ma a torto. È assurdo, infatti, prestando fiducia a quel ragionamento, negare ciò che verosimilmente accade: gli uomini intemperanti esistono e compiono azioni cattive pur sapendo che sono tali.

Pertanto, poiché l'intemperanza esiste, forse che l'uomo intemperante possiede una sorta di scienza grazie alla quale considera ed esamina le cose cattive? Ma questo, ancora una volta, non si potrà ammetterlo. Sarebbe infatti assurdo che la parte migliore e la più salda che è in noi venisse sopraffatta da qualcosa; la scienza è, tra tutte le cose che sono in noi, la più stabile e la più forte: di conseguenza questo ragionamento si scontra, di nuovo, col fatto che non ci sia scienza.

Ma allora non si ha scienza, bensì opinione? Ma se l'intemperante possiede l'opinione, allora non sarà degno di biasimo. Se infatti egli compie un'azione cattiva senza sapere in modo esatto, ma opinando, la sua indulgenza al piacere ed il fatto che compia azioni cattive si potranno perdonare, in quanto egli non sa esattamente che sono cattive, bensì lo opina; e gli uomini che perdoniamo, non li biasimiamo; di conseguenza l'intemperante, se appunto possiede l'opinione, non sarà biasimevole. Eppure egli lo è.

Argomenti di tal genere, dunque, ci pongono un'aporia. Alcuni infatti hanno negato che ⟨l'intemperante⟩ possieda la scienza, poiché ne facevano derivare una conseguenza assurda; altri, a loro volta, negavano anche l'opinione e ne facevano derivare, nuovamente, un'assurdità.

Ma allora si potranno sollevare anche le seguenti difficoltà: poiché si ritiene che l'uomo moderato sia anche temperante, qualcosa farà forse provare al moderato desideri impetuo-

ibidem, VII, 1, 1235 a 37 per distinguerlo da Socrate ὁ νεώτερος (*Metaph.*, VII, 11, 1036 b 24; cfr. PLATONE, *Theet.*, 147 d; *Soph.*, 218 b; *Pol.*, 257 c segg.), contemporaneo di Teeteto e, probabilmente, studente dell'Accademia platonica. Sul punto di vista di Socrate, cfr. I, 9, 1187 a 5 segg.

si? Da un lato, se egli sarà temperante bisognerà che provi desideri impetuosi (poiché non si potrebbe dire temperante colui che riesca a dominare desideri misurati); ma dall'altro lato, se avrà desideri impetuosi[8], non sarà più moderato (poiché l'uomo moderato è colui che non ha nessun desiderio e che non prova nessuna passione).

Ed anche considerazioni come quelle che seguono comportano, di nuovo, una difficoltà. Dai ragionamenti, infatti, deriva che l'intemperante talvolta è degno di lode ed il temperante, talvolta, di biasimo. Supponiamo, si dice, che uno col ragionamento sia caduto in errore e che, nel ragionare, ritenga che le cose belle siano cattive e supponiamo che il desiderio lo conduca verso le cose belle: dunque la ragione non gli permetterà di agire, ma egli agirà trascinato dal desiderio (e tale, si è detto, è la caratteristica dell'intemperante); pertanto egli compirà belle azioni, poiché il desiderio si suppone che lo conduca ad esse (mentre la ragione vorrà impedirglielo: si supponga che egli sia in errore con la ragione riguardo a ciò che è bello). Costui dunque sarà intemperante, ma degno di lode: degno di lode, in quanto compie azioni belle. La conclusione è perciò assurda.

E ancora: si supponga che egli sia in errore con la ragione e che non ritenga che le cose belle siano belle, ma supponiamo che sia il desiderio a condurlo a ciò che è bello; temperante è colui che, pur provando desiderio, non compie quelle azioni a causa della ragione; pertanto ⟨la ragione⟩[9], che è in errore riguardo al bello morale, lo tratterrà dalle cose che desidera compiere: dunque essa lo trattiene dal compiere belle azioni (poiché, si è detto, ad esse lo conduce il desiderio); ma colui che non compie belle azioni, dovendole compiere, è degno di biasimo: perciò il temperante sarà talvolta degno di biasimo. Ma anche così la conseguenza è assurda.

Si potrà allora sollevare la seguente aporia: se l'intemperanza e l'intemperante si manifestino in ogni ambito e con-

8. Si è accolto il testo del Rassow e del Susemihl, che espungono il μή tràdito (così anche Armstrong).

9. Si è seguito l'Armstrong il quale, con Bonitz, legge λόγος anziché λόγῳ (mss.).

cernano ogni cosa come, per esempio, ricchezze, onore, ira e fama (poiché si ritiene che gli intemperanti abbiano per oggetto tutti questi beni), oppure no, ma l'intemperanza concerna qualche àmbito circoscritto.

1201 b Tali sono dunque le questioni che comportano delle difficoltà; ma queste vanno risolte. Prima di tutto, dunque, quella sulla scienza: sembrava infatti essere assurdo che chi possiede la scienza la rifiuti oppure subisca un mutamento.

Lo stesso discorso vale anche per l'opinione, poiché non ha nessuna importanza che si tratti di opinione o di scienza: se l'opinione sarà forte per il fatto di essere qualcosa di saldo e di immutabile, essa non differirà in nulla dalla scienza, poiché l'opinione comporta che gli uomini credano che le cose stiano così come essi opinano; per esempio, di tal genere era l'opinione di Eraclito di Efeso sulle cose intorno alle quali ne aveva una.

Ma non è per nulla assurdo per l'uomo intemperante fare qualcosa di cattivo, né se ha scienza, né se ha un'opinione del tipo che abbiamo detto. Il conoscere[10] infatti ha due forme, delle quali l'una consiste nel possedere la scienza (infatti diciamo «sapere» ogni volta che si possieda la scienza), mentre l'altra consiste nel farne uso. Pertanto intemperante è colui che, pur possedendo la scienza delle cose belle, non ne fa uso; quando dunque egli non metta in uso quella scienza, non è affatto assurdo che compia azioni cattive, pur possedendo la scienza. La situazione è simile a quella di coloro che dormono. Costoro infatti, pur possedendo la scienza ⟨del bene⟩, tuttavia durante il sonno compiono e sentono molte cose spiacevoli, poiché la scienza non è attiva in loro[11]. Così anche per l'incontinente. Egli assomiglia proprio ad uno che dorme e non agisce con scienza. L'aporia pertanto si risolve in questo modo. Si era infatti sollevata l'aporia se l'intemperante, ad un certo punto, rifiuti la scienza oppure subisca un mutamento: entrambe le alternative sembrano assurde.

10. Il termine che esprime questo concetto è ἐπίστασθαι, considerato nella sua duplice valenza: ἐπιστήμην ἔχειν ed ἐνεργεῖν τῇ ἐπιστήμῃ.
11. Cfr. PLATONE, *Resp.*, IX, 571 c-e.

Ma questo potrà inoltre risultare chiaro dal seguente argomento. Negli *Analitici*[12] abbiamo affermato che il sillogismo risulta da due premesse delle quali la prima è universale, mentre la seconda è subordinata ad essa ed è particolare. Per esempio: «Io so guarire ogni uomo che ha la febbre»; «quest'uomo qui ha la febbre»; «perciò so guarire anche questo». Esiste allora anche ciò che conosco in base alla scienza universale, ma non a quella particolare. È pertanto in questo caso che per l'uomo che possiede la scienza nasce l'errore. Per esempio: «Io so curare ogni uomo che ha la febbre, ma se quest'uomo qui ha la febbre, non lo so». E proprio così, anche nel caso dell'intemperante che possiede la scienza, accadrà lo stesso errore. È possibile infatti che l'intemperante possieda la conoscenza universale, ⟨sapendo⟩ che determinate cose sono cattive e dannose, ma che non sappia che proprio «queste» sono cattive in particolare, cosicché, pur possedendo la scienza in questi termini, commetterà errore: egli infatti possiede quella universale, ma non quella particolare.

In questo modo, pertanto, non sarà affatto assurdo nel ca-
1202 a so dell'intemperante che egli, pur possedendo la scienza, compia qualcosa di cattivo. Infatti è come per gli ubriachi. Gli ubriachi, quando l'ebrietà li abbia abbandonati, sono di nuovo se stessi: né la ragione, né la scienza li avevano abbandonati, ma erano stati sopraffatti dall'ubriachezza; una volta però che essi dall'ubriachezza siano stati liberati, tornano in sé. In una situazione simile, dunque, si trova l'intemperante. La passione, avuto il sopravvento, ha ridotto all'inazione la ragione; ma quando la passione si sia dissolta, come l'ubriachezza, l'intemperante è di nuovo se stesso.

Riguardo all'intemperanza, abbiamo menzionato anche un altro argomento, che poneva l'aporia se mai l'intemperante sia degno di lode e degno di biasimo il temperante. Ma questo non è conseguente. Colui che è ingannato dalla ragione non è né temperante né intemperante, bensì lo è colui che possiede la retta regola e che giudica in base ad essa le cose cattive e quelle moralmente belle; ed è intemperante colui che

12. Cfr. *Anal. pr.*, I, 1, 25 b 32 e I, 1, 24 b 16.

disobbedisce a siffatta regola, temperante, invece, colui che obbedisce senza lasciarsi trascinare dai desideri. Infatti non è temperante neppure colui al quale non sembri turpe picchiare il padre e, pur desiderando di farlo, se ne astiene; di conseguenza, se in casi di tal genere non si ha né temperanza né intemperanza, non sarà lodevole l'intemperanza né biasimevole la temperanza, come appunto si riteneva.

Tra le forme d'intemperanza alcune sono dovute a malattia, altre alla natura. Dovute a malattia sono, per esempio, le seguenti: ci sono delle persone che si strappano i capelli e ⟨...⟩ che li rosicchiano[13]. Se dunque si riesce a dominare questo piacere, non si è degni di lode, né biasimevoli se non lo si domina o, almeno, non lo si è molto. Quanto alle forme d'intemperanza per natura, invece, riportiamo a titolo d'esempio questa diceria: una volta un figlio, sottoposto a giudizio in tribunale perché picchiava il padre, si difese dicendo: «Anche costui picchiava il proprio»[14] e pertanto fu assolto; i giudici infatti ritennero che la colpa fosse naturale. Se dunque uno dominasse l'impulso di picchiare il proprio padre, non sarebbe degno di lode. Perciò oggetto dell'attuale ricerca non sono tali forme d'intemperanza e di temperanza, ma quelle secondo le quali siamo detti biasimevoli e lodevoli in assoluto.

Alcuni dei beni sono esterni, come la ricchezza, il comando, l'onore, gli amici, la fama, altri necessari e concernenti il corpo, come il tatto ed il gusto, e i piaceri fisici [colui che dunque è intemperante riguardo ad essi si considererà intemperante in assoluto][15]. E quanto alla forma d'intemperanza che è oggetto della nostra ricerca, si riterrà che sia quella che verte intorno ad essi. E si poneva l'aporia su quale fosse mai l'oggetto dell'intemperanza.

Riguardo all'onore dunque non si è intemperanti in assoluto, poiché chi lo è riguardo all'onore viene, in certo qual

13. Il testo è incerto e si è supposta la presenza di una lacuna. Susemihl suggerisce di inserire ⟨ἕτεροι δ' ὄνυχας⟩ (cfr. *Eth. Nic.*, VII, 6, 1148 b 27-28: τριχῶν τίλσεις καὶ ὀνύχων τρώξεις).

14. Cfr. *Eth. Nic.*, VII, 7, 1149 b 8-13.

15. Con Rassow, Susemihl, e Armstrong la frase ὁ οὖν περὶ ταῦτα ἀκρατής, οὗτος ἁπλῶς ἂν [καὶ] ἀκρατὴς δόξειεν εἶναι si è posposta a καὶ ἡδοναὶ σωματικαί (si veda in proposito Armstrong, p. 600).

modo, lodato: lo si chiama un «amante dell'onore». In generale usiamo il termine «intemperante» anche in siffatti casi, facendo però un'aggiunta: intemperante «riguardo all'onore», 1202 b o «alla gloria» o «all'ira». Ma per colui che è intemperante in assoluto, non aggiungiamo riguardo a che cosa, nella convinzione che il termine gli spetti e sia evidente, anche senza aggiungere riguardo a quali cose: colui che è intemperante in assoluto lo è nell'ambito dei piaceri e dei dolori del corpo.

Ed anche da quanto segue risulta chiaro che l'intemperanza concerne quest'ambito; poiché l'intemperante è degno di biasimo, bisogna che siano biasimevoli anche gli oggetti; ordunque l'onore, la gloria, l'autorità, i beni materiali e tutti gli altri beni riguardo ai quali gli uomini si dicono intemperanti non sono biasimevoli, mentre lo sono i piaceri del corpo: perciò colui che vi si dedica più di quanto si deve, è naturale che lo si dica perfettamente intemperante.

Poiché l'intemperanza che concerne l'ira, tra le forme di intemperanza che si predicano riguardo alle altre cose, è degna del massimo biasimo, forse l'intemperanza concernente l'ira è più biasimevole di quella che riguarda i piaceri?

L'intemperanza che ha per oggetto l'ira, dunque, è simile a quei servitori bramosi di prestare i loro servigi; costoro ogni volta che il padrone dica: «Dammi...», spinti dalla loro alacrità gli danno qualcosa prima di ascoltare che cosa devono dare, e nel dare sbagliano: spesso, dovendo dargli un libro, gli danno uno stilo. L'intemperante nell'ira prova una passione simile a questa: non appena senta dire che si è commessa ingiustizia, la sua impetuosità prova l'impulso alla vendetta e non aspetta di ascoltare se bisogna o non bisogna, oppure ⟨di accertarsi⟩ che non si è sbagliato così tanto. Tale impulso all'ira, che è comunemente ritenuto essere un'intemperanza dell'ira, non è troppo riprovevole, mentre l'impulso al piacere è degno di biasimo. Esso infatti differisce rispetto al primo grazie alla ragione, che cerca di distoglierlo dall'agire, ma tuttavia agisce contro la ragione: perciò questa forma d'intemperanza è più biasimevole di quella dovuta all'ira. E mentre l'intemperanza dovuta all'ira è una forma di dolore (poiché chiunque sia adirato prova dolore), quella dovuta al



L'ETHICA D'ARI-STOTILE TRADOT-TA DA SER BRVNETTO LATINI.

*



GNE ARTE, & ogne doctrina, e ogne operatione, & ogne electione pare adomandare alcun bene. adunque ben dissero lifilosofi che lobene sie quello lo quale desiderano tutte le cose. secondo diuerse arti sono diuersi fini che sono tali fini che sono operationi. & sono tali fini che non sono operationi, ma seguitansi aloperationi. conciosia cosa che siano molte arti, & molte operationi ciascuna ae il suo fine. verbi grazia. la Medecina siae vn suo fine, cioe fare sanitade, & larte dela caualleria laquale insegna conbattere sia vn suo fine per loquale ella e trouata, cioe Victoria. e la scienza da fare naui siae vnaltro fine. cioe nauicare. ela scienza che insegna reggere la casa sua e la famiglia sua ae vnaltro fine cioe richezza. Sono alquante arti, le quali sono generali, & sono alquante, le quali sono spetiali, & contengonsi sotto quelle. Verbi gratia, lascienza dela caualleria sie generale sotto laquale si contengono altre scienze particulari. si come e la scienza de fare lifreni e leselle e le spade & tutte laltre lequali insegnano fare cose, lequali sono mestiere abattallia, & queste arti vniuersali sono piu degne, & piu hono-

A reuoli

Pagina d'esordio de *L'Ethica d'Aristotele ridotta in compendio da ser Brunetto Latini*

(Lione, 1568).

desiderio si accompagna al piacere; perciò è biasimevole in maggior misura: sembra infatti che essa sia congiunta a sregolatezza.

Ma la temperanza e la fermezza sono forse la stessa cosa? Oppure no? La temperanza infatti concerne i piaceri e l'uomo temperante è colui che li domina, mentre la fermezza riguarda i dolori: colui che resiste e sopporta i dolori è dotato di fermezza.

E ancora: l'intemperanza e la mollezza non sono la stessa cosa: la mollezza e l'uomo molle non sopportano le sofferenze, ma non tutte, bensì quelle che chiunque altro necessariamente sopporterebbe; l'intemperante, invece, è colui che non è capace di resistere ai piaceri e da questi si lascia trascinare.

D'altra parte c'è anche un tipo di uomo chiamato incontinente: forse, dunque, l'incontinente e l'intemperante si 1203 a
identificano? Oppure no? L'incontinente ha la caratteristica di ritenere che le cose che compie siano per lui le migliori e le più vantaggiose, e di non possedere nessun principio razionale che si opponga a ciò che gli sembra piacevole; l'intemperante, invece, possiede la ragione che lo contrasta sulla strada verso le cose a cui il desiderio lo trascina.

E quale dei due è più facile da curare, l'incontinente o l'intemperante? Ponendo la cosa in questi termini, senza dubbio non sembrerà che lo sia l'intemperante. È l'incontinente, infatti, che sembra più facile da curare: se in lui sorgesse la ragione che gli insegnasse che quelle cose sono cattive, egli non le compirebbe più; invece l'intemperante possiede la ragione e tuttavia le compie, cosicché sembrerà che chi è tale non si possa curare.

Ma chi dei due si trova nella condizione peggiore: colui che non possiede in sé nessun bene, ⟨oppure chi possiede qualcosa di buono⟩[16] ed anche quei mali? È chiaro che lo è il primo e nella misura in cui si trova in una cattiva condizione la parte ⟨di lui⟩ che è più preziosa.

16. Le parole tra parentesi sono state aggiunte dal Bonitz, seguito dall'Armstrong.

Pertanto l'intemperante è colui che possiede un bene, cioè la ragione che è retta, mentre l'incontinente non lo possiede. Inoltre la ragione è il principio-guida di ciascuno: il principio dell'intemperante — che è la cosa più preziosa ⟨per lui⟩ — è incorrotto, mentre quello dell'incontinente è corrotto: di conseguenza l'incontinente sarà peggiore dell'intemperante.

Inoltre è proprio come nel caso del vizio della bestialità di cui abbiamo parlato: non è possibile vederlo presente in una bestia, ma in un uomo, poiché quello di bestialità è un nome attribuito ad un vizio per eccesso. E per quale motivo? Per nessuno, se non perché in una bestia non esiste un principio cattivo; ma il principio è la ragione. Infatti chi potrà compiere più azioni cattive, un leone oppure qualcuno di questi malvagi: Dionisio, Falaride o Clearco? Non è chiaro che saranno costoro? Il cattivo principio che è in essi li spinge con forza, mentre in una bestia non si trova assolutamente un principio. Nell'incontinente, dunque, c'è un principio cattivo. Infatti in quanto egli compie azioni che sono cattive ed in quanto la ragione le approva ed egli è convinto che si debba compierle, non è sano il principio che si trova in lui. Perciò si riterrà che l'intemperante sia migliore dell'incontinente.

Anche dell'intemperanza esistono due specie: l'una prorompente, non premeditata e subitanea (per esempio, quando vediamo una donna bella, subito proviamo una passione e dalla passione sorge un impulso a fare qualcosa che fa parte delle azioni che di certo non bisogna compiere), l'altra invece debole e congiunta alla ragione, la quale cerca di distogliere ⟨da una cattiva azione⟩.

La prima dunque non sembrerà essere troppo biasimevole: una tale intemperanza sorge infatti anche negli uomini
1203 b virtuosi, se di temperamento caldo e vigoroso; la seconda invece si ha negli uomini freddi e melanconici, e gli uomini di tal genere sono degni di biasimo. Inoltre si può non provare nessuna passione, prevenendola con la ragione: «Sta per arrivare una donna di bell'aspetto, pertanto bisogna controllarsi». Colui che dunque diventa intemperante in conseguenza

di un'immagine[17] recente, prevenendola con un tale ragionamento non proverà nessuna passione né compirà nulla di turpe. Invece il tipo d'uomo che, grazie alla ragione, sa che cosa non bisogna fare, ma si arrende al piacere e si mostra debole, è più biasimevole. L'uomo virtuoso, infatti, non diventerà mai intemperante in questo modo e comunque la ragione, pur prevenendo, non potrà fornire un rimedio ⟨per questo tipo di intemperanza⟩. Questa è la guida che è in lui, ma alla quale egli non obbedisce affatto, bensì si arrende al piacere e in un certo senso è molle e debole.

Nella parte che precede, la questione se l'uomo moderato sia temperante è stata posta; ora invece parliamone. Il moderato è temperante, poiché quest'ultimo è non soltanto chi frena per mezzo della ragione i desideri presenti in lui, ma anche colui che, per quanto non vi siano in lui dei desideri[18], è capace di frenarli nel caso in cui sorgano. Moderato è chi non ha cattivi desideri e possiede la retta regola riguardo a queste cose, mentre il temperante è colui che ha sia cattivi desideri, sia la retta regola che li concerne; di conseguenza il temperante si accompagnerà al moderato e il moderato sarà ⟨temperante, mentre il temperante non sarà moderato⟩[19]. Il moderato, infatti, è colui che non prova passioni, mentre il temperante è colui che ne prova o è in grado di provarle, e le domina; ma né l'una né l'altra di queste due caratteristiche appartengono al moderato: perciò il temperante non è moderato.

Ma forse l'incontinente è intemperante oppure l'intemperante è incontinente? Oppure nessuno dei due si accompagna all'altro? L'intemperante infatti è l'uomo la cui ragione combatte con le passioni, mentre l'incontinente non ha tale caratteristica, bensì è colui che nel compiere azioni cattive ha l'approvazione della ragione[20]; pertanto né l'incontinente è come l'intemperante, né l'intemperante come l'incontinente. Inol-

17. Per il termine φαντασία, cfr. *Eth. Nic.*, III, 7, 1114 a 32.

18. Si è seguita la proposta dell'Armstrong, che espunge le parole [τοιοῦτος εἶναι οἷος] come superflue.

19. Le parole tra parentesi sono un'integrazione di Bonitz e Susemihl, accolta anche nell'edizione dell'Armstrong.

20. Si è così tradotto il greco τὸν λόγον σύμψηφον («la ragione dal voto favorevole»).

tre l'incontinente è anche peggiore dell'intemperante. Le caratteristiche naturali infatti sono più difficili da curarsi di quelle derivanti dall'abitudine (ed è per questo motivo che si ritiene che l'abitudine sia forte, perché essa diviene una natura); l'incontinente, dunque, ha la caratteristica di essere un uomo cattivo per natura, e per questo motivo e per effetto di ciò è cattivo il principio razionale che è in lui. Ma non si trova in questa condizione l'intemperante: non perché egli ha un tale carattere, la sua ragione non è virtuosa (bisognerebbe
1204 a infatti che essa stessa fosse malvagia, se lui fosse quale è per natura). Perciò l'intemperante sembra che sia cattivo per abitudine, l'incontinente invece per natura: l'incontinente è pertanto più difficile da guarire. L'abitudine infatti è scacciata da un'altra abitudine, ma nulla può scacciare la natura.

Allora, poiché l'intemperante è tale da sapere ⟨ciò che si deve fare⟩ e da non essere stato ingannato dalla ragione, e poiché l'uomo saggio è simile a lui, considerando egli ogni singola cosa in base alla retta regola, è possibile che il saggio sia intemperante oppure non lo è? Si potrebbe infatti essere in dubbio, quanto a ciò che si è detto; ma qualora siamo d'accordo con quello che abbiamo detto prima, il saggio non sarà intemperante. Infatti abbiamo affermato che il saggio è colui che non soltanto possiede la retta regola, ma che anche compie le azioni che secondo la regola appaiono migliori: se dunque il saggio compie ciò che è meglio, egli non sarà neppure intemperante, bensì chi è tale è accorto. Nelle affermazioni precedenti[21] infatti abbiamo distinto tra l'uomo accorto e l'uomo saggio, in quanto diversi. Entrambi hanno a che fare con le stesse cose, ma l'uno è atto ad agire nell'ambito di ciò che si deve, l'altro invece non lo è[22]. Pertanto è possibile che l'uomo accorto sia intemperante (poiché egli non è atto ad agire nell'ambito delle cose che si devono compiere), mentre non è possibile che sia intemperante il saggio.

21. Cfr. I, 34, 1197 b 18-28.

22. In quanto il δεινός («accorto») — pur concernendo τὰ πρακτά («le cose oggetto d'azione»), come il φρόνιμος («saggio») — provvede soltanto alle condizioni per poter agire, prescindendo dalla sfera morale.

7. A questo punto si dovrà parlare del piacere, poiché la trattazione verte sulla felicità e tutti ritengono che la felicità sia il piacere ed il vivere in modo piacevole o comunque non senza piacere. Anche coloro che detestano il piacere e non ritengono che esso si debba annoverare tra i beni, tuttavia aggiungono l'assenza di dolore; ora, il vivere senza dolore è vicino al piacere.

Perciò bisogna parlare del piacere non soltanto perché anche gli altri ritengono che si debba, ma perché per noi è necessario parlarne. Poiché infatti la nostra trattazione concerne la felicità ed abbiamo definito la felicità affermando che essa è l'attività della virtù in una vita compiuta, e poiché la virtù ha per oggetto piacere e dolore[23], allora sarà necessario parlare del piacere, dato che la felicità non prescinde dal piacere.

Innanzitutto esponiamo dunque gli argomenti sostenendo i quali alcuni ritengono che il piacere non si debba annoverare tra i beni.

Prima di tutto dicono che il piacere è un divenire ed il divenire è qualcosa di incompleto, mentre il piacere non occupa mai il posto dell'incompleto.

In secondo luogo affermano che alcuni piaceri sono cattivi, mentre il bene non può mai aver luogo nel male.

Ed ancora, il piacere sorge in tutti gli esseri: sia nell'uomo cattivo che in quello virtuoso, sia nell'animale feroce che in quello domestico; il bene invece non si mescola con ciò che è cattivo e non è cosa comune a molti.

⟨Poi affermano che non esiste scienza del piacere⟩[24].

Inoltre sostengono che il piacere non è la cosa migliore, 1204 b
mentre il bene lo è.

Infine dicono che il piacere è un ostacolo al compiere belle azioni, e ciò che impedisce ciò che è bello non potrà essere un bene[25].

23. Cfr. I, 4, 1184 b 22-1185 a 15; 6, 1185 b 33-38.

24. Secondo lo Spengel si dovrebbe qui presupporre la caduta di una frase del tipo ⟨καὶ ὅτι ἡδονῆς οὐκ ἔστιν ἐπιστήμη⟩, che (sulle orme dell'Armstrong) si è qui inserita.

25. Sulle differenti opinioni concernenti il piacere si veda *Eth. Nic.*, VII, 12, 1152 b 8-23.

Prima di tutto bisognerà dunque parlare facendo riferimento al primo argomento, quello del divenire, e tentare di risolvere quell'obiezione provando che non è vera. Non ogni piacere, prima di tutto, è un divenire. Non lo è infatti il piacere che deriva dal contemplare, né quello che deriva dall'ascoltare, ⟨dal vedere⟩[26] e dall'annusare. Questi piaceri infatti non provengono da una mancanza come nel caso degli altri, per esempio il piacere derivante dal mangiare o dal bere. Questi ultimi nascono da una mancanza o da un eccesso, mediante la soddisfazione della mancanza o l'eliminazione dell'eccesso; perciò si ritiene che siano un divenire. Ma la mancanza e l'eccesso sono un dolore. Allora c'è dolore, laddove c'è generazione di piacere. Ma nel caso del vedere, dell'ascoltare e dell'annusare, non esiste uno stadio antecedente di dolore. Infatti nessuno che provi piacere nel vedere o nell'annusare, sente prima un dolore. Similmente anche nel caso del contemplare, è possibile provare piacere nella contemplazione di qualcosa, senza un dolore antecedente. Di conseguenza, esisterà una forma di piacere che non è un divenire.

Se dunque il piacere non è un bene a causa di questo motivo, ossia perché è un divenire, come sosteneva l'argomentazione di quelli, esiste d'altra parte una forma di piacere che non è un divenire, e questa sarà un bene.

Ma in generale nessun piacere è un divenire; neppure quei piaceri derivanti dal mangiare e dal bere sono forme di divenire, bensì sono in errore coloro che affermano che i piaceri sono una tale cosa. Essi infatti ritengono che il piacere sia un divenire, perché esso nasce nel momento in cui si ha una somministrazione; ma non è così. Poiché esiste una parte dell'anima per mezzo della quale proviamo piacere nel momento in cui assumiamo ciò di cui siamo mancanti e poiché questa parte dell'anima è attiva e si muove, il suo movimento e la sua attività sono un piacere; per il fatto che dunque quella parte dell'anima è attiva contemporaneamente all'assunzione ⟨di ciò che manca⟩ o anche per la sua ⟨sola⟩ attività, essi

26. L'integrazione ⟨ἰδεῖν καὶ⟩ (accolta anche nell'edizione dell'Armstrong) si deve al Susemihl.

ritengono che il piacere sia una forma di divenire (perché l'assunzione è manifesta, mentre la parte dell'anima non lo è). Perciò è come credere che l'uomo consista in un corpo perché il corpo è percepibile, mentre l'anima non lo è; invece egli è anche anima. Similmente anche in questo caso: esiste una parte dell'anima grazie alla quale proviamo piacere e che è in attività contemporaneamente all'assunzione ⟨di ciò che manca⟩. Perciò nessun piacere è un divenire.

Ed il piacere, essi dicono ancora, è un ritorno percepibile ad uno stato naturale. ⟨Ma in realtà⟩ il piacere esiste anche quando non ritorniamo ad uno stato naturale, poiché il ritorno consiste nel soddisfacimento di ciò che manca alla nostra natura, ma — come abbiamo detto — è possibile provare piacere pur non essendo mancanti di nulla. La mancanza è infatti dolore, mentre noi affermiamo che è senza dolore e prima di esso che si prova piacere: di conseguenza il piacere non sarà una reintegrazione di ciò che manca: nulla manca, infatti, nel caso di tali piaceri.

Ne consegue che, se il piacere non si riteneva un bene in quanto divenire, ma nessun piacere è un divenire, il piacere sarà un bene.

Ma non ogni piacere, dicono a questo punto, è un bene. Su quest'obiezione si potrà veder chiaro nel modo seguente. Poiché affermiamo che il bene si predica in tutte le categorie (nell'essenza, nella relazione, nella quantità, nel tempo e in generale in tutte[27]), è ormai evidente anche quello. Infatti a tutte le attività del bene si accompagna una forma di piacere, cosicché anche il piacere sarà un bene, poiché il bene si ha in tutte le categorie; di conseguenza, poiché i beni ed i piaceri si trovano nelle stesse cose[28] ed il piacere derivante dai beni è dunque un piacere, ogni piacere sarà un bene.

Contemporaneamente risulta chiaro da questa considerazione che i piaceri sono diversi nella specie. Diverse sono anche le categorie nelle quali si trova il piacere. Le cose allora

27. Cfr. I, 1, 1183 a 9-12 e *Eth. Nic.*, I, 4, 1096 a 23-27 (*Eth. Eud.*, I, 8, 1217 b 25-33).

28. Si è così tradotto leggendo (con Armstrong, su proposta del Rassow) ἐν τοῖς αὐτοῖς, anziché ἐν τούτοις.

non stanno come nel caso delle scienze, per esempio la grammatica o qualunque altra. Qualora infatti Lampro possieda la scienza grammaticale, egli sarà posto da questa sua conoscenza grammaticale nella stessa condizione di chiunque altro la possieda, né le due «grammatiche», quella di Lampro e quella di Ileo, sono diverse. Ma per il piacere non è così. Il piacere derivante dall'ubriachezza e quello derivante da un rapporto sessuale, non ci pongono nello stesso stato. Perciò si riterrà che i piaceri siano diversi nella specie.

Ma dunque anche per il fatto che alcuni piaceri sono cattivi, essi non ritenevano che il piacere fosse un bene. Una tal cosa ed un tale giudizio, però, non sono propri del piacere, bensì valgono sia per la natura che per la scienza[29]. Esiste infatti anche una natura cattiva, come quella dei vermi, degli scarafaggi e in generale degli animali spregevoli, ma non per questo motivo la natura fa parte delle cose cattive; similmente esistono anche delle scienze cattive, come quelle manuali, tuttavia non per questo motivo la scienza è una cosa cattiva, ma sia la scienza che la natura sono un bene, quanto al genere. Come infatti non bisogna giudicare la qualità di uno scultore dalle opere fallite e mal riuscite, bensì da quelle riuscite bene, così non bisogna considerare né la qualità della scienza né quella della natura né quella di nessun'altra cosa in base ai prodotti cattivi, ma a quelli buoni.

1205 b Nello stesso modo anche il piacere è un bene quanto al genere, poiché neppure a noi sfugge che alcuni piaceri sono cattivi. Infatti anche le nature degli animali sono diverse, ossia una cattiva ed una buona, come quella dell'uomo è buona, mentre quella del lupo o di qualunque altra bestia è cattiva e, similmente, sono diverse le nature del cavallo, dell'uomo, dell'asino e del cane; ora, il piacere è per ciascun essere un ritorno da ciò che è contrario alla propria natura a ciò che è naturale: di conseguenza alla natura cattiva sarà peculiare il piacere cattivo. Infatti il piacere non è la stessa cosa per un cavallo e per un uomo né, similmente, per gli altri esseri viventi; ma poiché diverse sono le nature, diversi sono anche i

29. Cfr. *Eth. Nic.*, VII, 13, 1152 b 24-33.

piaceri. Si è detto che il piacere è una reintegrazione e la reintegrazione, dicono, ci ristabilisce nella nostra natura, cosicché la reintegrazione della cattiva natura è cattiva, mentre quella della natura buona è buona.

Ma coloro che affermano che il piacere non è buono si trovano nella stessa condizione di quelli che, non conoscendo il nettare credono che gli dei bevano vino e che non ci sia nessuna bevanda più piacevole di quella. Ma questo succede a causa della loro ignoranza. Una cosa simile capita a coloro i quali affermano che tutti i piaceri sono delle forme di divenire e non un bene: per il fatto di non conoscere altri piaceri tranne quelli del corpo e di vedere che quelli sono un divenire e che non sono buoni, credono che il piacere in generale non sia un bene.

Pertanto, poiché esistono sia il piacere della natura in processo di reintegrazione sia il piacere della natura già reintegrata (come i soddisfacimenti successivi ad una mancanza nel primo caso, nel secondo invece i piaceri della vista, dell'udito e quelli di tal genere), le attività della natura già reintegrata saranno migliori: infatti i piaceri, predicati in entrambi i sensi, sono delle attività; di conseguenza è chiaro che i piaceri derivanti dalla vista, dall'udito e dal pensiero saranno migliori, poiché i piaceri del corpo sono dei soddisfacimenti ⟨di ciò che manca⟩.

Inoltre si affermava anche questo, che ⟨il piacere⟩ non è un bene, poiché non è un bene il fatto che esso si abbia in tutti gli esseri e che a tutti sia comune. Ordunque, una tale obiezione è appropriata piuttosto nel caso di chi è ambizioso e dell'ambizione. L'uomo ambizioso, infatti, è colui che da solo vuole possedere e con questo essere superiore agli altri: allora il piacere, se deve essere un bene, bisogna che sia qualcosa di tal genere.

Oppure non è così, ma al contrario si riterrà che ⟨il piacere⟩ sia un bene, perché ogni cosa tende ad esso? Tutto tende al bene per natura, cosicché, se ogni cosa tende al piacere, il piacere sarà, quanto al genere, un bene.

E ancora: essi negavano che il piacere fosse un bene, affer- 1206 a
mando che sarebbe un ostacolo. Ma evidentemente l'affer-

mazione che esso è un impedimento era dovuta ad un'indagine non corretta. Infatti il piacere derivante dall'azione che si sta compiendo non è un ostacolo; invece lo potrebbe essere un altro tipo di piacere: per esempio, quello che proviene dall'ubriachezza è un ostacolo all'agire, ma in questo modo una scienza sarà ostacolo ad un'altra scienza: non è possibile fare uso di entrambe contemporaneamente. Ma per quale motivo la scienza non sarà un bene, qualora produca il piacere che dalla scienza deriva? E il piacere sarà forse un ostacolo? Oppure no, ma agirà in misura maggiore? Infatti il piacere spinge a compiere di più l'azione dalla quale deriva: supponiamo che l'uomo virtuoso compia ciò che è conforme a virtù e che lo faccia con piacere; non sarà forse ⟨in tal caso⟩ molto più attivo nell'azione? E qualora compia belle azioni provando piacere, sarà virtuoso, mentre non lo sarà qualora le compia provando dolore. Il dolore infatti si ha nelle cose dovute a costrizione, cosicché se uno compie ciò che è bello provando dolore, lo compie essendovi costretto; ma colui che agisce dietro costrizione non è virtuoso.

Ma di certo non è possibile compiere le azioni conformi a virtù senza provare dolore oppure piacere: non esiste la via di mezzo. Per quale motivo? Perché la virtù si ha nella passione e la passione si ha nel dolore e nel piacere, ma non nella via di mezzo: è chiaro dunque che la virtù si accompagna a dolore o a piacere. Se dunque si compiono le azioni belle provando dolore, non si è virtuosi. Di conseguenza, la virtù non si accompagnerà al dolore: pertanto si accompagna al piacere. Allora il piacere non soltanto non è un impedimento, ma anzi è un incentivo all'agire e, in generale, non è possibile che ⟨la virtù⟩ non sia accompagnata dal piacere che da essa nasce.

Un altro argomento sosteneva che nessuna scienza produce piacere. Ma neppure questo è vero. Infatti gli organizzatori di banchetti, coloro che intrecciano ghirlande e i fabbricanti di profumi sono produttori di piacere. Ma nelle altre scienze non si ha il piacere come fine, bensì esso si accompagna al piacere e non ne è privo. Pertanto anche la scienza è produttiva di piacere.

Inoltre c'era anche un'altra obiezione, ossia che ⟨il piacere⟩

non è il migliore dei beni. Ma in questo modo e con tale ragionamento si elimineranno anche le virtù particolari. Il coraggio infatti non è il migliore dei beni: allora per questo motivo non è un bene? Oppure questa conclusione è assurda? Ugualmente anche per le altre virtù. E neppure il piacere si può negare che sia un bene, per il motivo che esso non è il migliore.

Passando ad un altro argomento, si potrebbe sollevare la seguente aporia anche nel caso delle virtù. Per esempio, poiché talvolta la ragione domina le passioni (lo affermiamo per l'uomo temperante) e viceversa le passioni a loro volta dominano la ragione (come accade nel caso degli intemperanti), e poiché dunque la parte irrazionale dell'anima che possiede il vizio domina la ragione che pure è ben disposta (tale infatti è la caratteristica dell'intemperante), similmente la ragione che si trova in una cattiva disposizione[30] avrà la meglio sulle passioni ben disposte ed aventi la virtù che è loro propria: se dunque sarà così, ne seguirà un cattivo uso della virtù (poiché la ragione, essendo corrotta[31] e servendosi della virtù, se ne servirà male); tale conseguenza sembrerà dunque assurda.

È facile obiettare ad una tale difficoltà e risolverla in base alle cose da noi dette in precedenza intorno alla virtù[32]. Infatti affermiamo che la virtù si ha allorquando la ragione, trovandosi ben disposta, sia commisurata alle passioni aventi la virtù che è loro propria e le passioni siano commisurate alla ragione: essendo in questa disposizione, saranno in accordo reciproco, in modo che la ragione ordini sempre ciò che è meglio e le passioni, essendo nella giusta disposizione, compiano facilmente ciò che la ragione ordini; qualora dunque la ragione si trovi in una cattiva disposizione e le passioni, invece, in una buona, venendo meno la ragione non si avrà la virtù (infatti la virtù deriva da entrambi i fattori); conseguentemente, non è possibile neppure servirsi male della virtù. E

30. Si è seguito il testo dell'Armstrong, che accoglie la congettura del Mielach: φαύλως διακείμενος per φαῦλος· διὸ κἀκεῖνος (mss.).

31. Anche in questo passo il testo è congetturale (Spengel): φαύλως διακείμενος, anziché λόγῳ φαύλῳ (mss.).

32. Cfr. I, 34, 1197 b 37-1198 a 20 e II, 6, 1201 a 7-27. La difficoltà (come osserva l'ARMSTRONG, p. 633) scaturisce dall'uso ambiguo del termine ἀρετή, che denota sia l'«eccellenza» di una qualunque cosa, sia l'«eccellenza morale» o «virtù».

in generale la ragione non è, come credono gli altri, principio e guida delle virtù, ma lo sono piuttosto le passioni. Bisogna infatti che per prima cosa nasca un impulso irrazionale verso il bene (il che appunto accade) e che, in un secondo tempo, ci sia così la ragione ad esprimere il suo voto ed a giudicare. Questo si potrebbe vederlo dai bambini e dagli esseri privi di ragione: in essi dapprima sorgono impulsi di passioni, privi di ragione, verso il bello; la ragione poi, sopravvenendo ed esprimendo il suo voto a favore, fa compiere le azioni belle. Ma qualora si consideri il principio verso il bello partendo dalla ragione, le passioni non la seguono consentendo, bensì spesso si oppongono; perciò sembra che la passione, trovandosi in una buona disposizione, sia più della ragione un principio che conduce alla virtù.

8. Di seguito a questi argomenti, poiché la trattazione riguarda la felicità, si dovrà parlare della fortuna. I più credono che la vita felice sia la vita fortunata o almeno non priva di fortuna, e forse hanno ragione: senza i beni esterni, sui quali domina il caso, non è possibile essere felici. Perciò bisogna parlare della fortuna, dicendo chi sia l'uomo fortunato in assoluto, in quale àmbito e riguardo a che cosa.

Prima di tutto, dunque, giunti a questo punto e dato un primo sguardo, si potrebbero sollevare delle aporie. Non si potrà dire che il caso sia come una natura. La natura, infatti, o sempre[33] o per lo più produce nello stesso modo ciò di cui è
1207 a causa, mentre con il caso ciò non avviene mai, bensì esso produce in modo disordinato e come càpita: perciò in tali situazioni si parla di caso. E non si può ⟨considerarlo⟩ come una sorta di intelletto o di retta regola, poiché non in minore misura nel loro àmbito si hanno l'ordine e l'invariabilità, mentre ne è privo il caso. Perciò anche laddove è molto grande la presenza dell'intelletto o della retta regola, piccolissima è la presenza del caso, mentre in ciò in cui la presenza del caso è molto grande, piccolissima è quella dell'intelletto.

Ma allora la fortuna è una specie di sollecitudine da parte

33. Si è letto (con Bonitz e Armstrong) ⟨ἢ ἀεὶ ἢ⟩ ὡς ἐπὶ τὸ πολύ.

degli dei? Oppure si avrà un'opinione diversa da questa? Infatti riteniamo che Dio, essendo padrone dei beni e dei mali, li distribuisca a coloro che ne sono degni, mentre il caso e le cose che da esso derivano nascono veramente così come capita. Se allora attribuiamo un tale compito a Dio, lo rappresenteremo come un giudice cattivo o comunque non giusto; ma questo non si conviene a Dio. Ma di certo a parte queste tre[34] non si potrebbe ascrivere la sorte a nessun'altra cosa, cosicché risulta chiaro che sarà una di queste. L'intelletto, la ragione e la scienza sembra pertanto che siano qualcosa di completamente estraneo. Ma non si riterrà neppure che la sollecitudine e la benevolenza da parte di Dio siano la fortuna, per il fatto che essa nasce anche tra i cattivi: e non è conveniente che Dio si prenda cura dei cattivi. Pertanto ciò che resta, e che è la cosa più pertinente alla fortuna, è la natura.

La fortuna e il caso si hanno nelle cose che non dipendono da noi e che noi non dominiamo né siamo in grado di compiere. Perciò nessuno dice che l'uomo giusto, in quanto giusto, è fortunato, né che lo è l'uomo coraggioso né, in generale, nessuno dei virtuosi: possedere e non possedere queste qualità dipende da noi[35]. Ma a questo punto parleremo di fortuna nell'ambito di quanto segue: chiamiamo fortunato l'uomo nobile di nascita e, in generale, colui che possiede quel genere di beni dei quali egli stesso non è padrone.

Ma tuttavia non si potrebbe parlare di fortuna in senso proprio neppure in quel caso. L'«uomo fortunato» si intende in più sensi: diciamo fortunato colui al quale è accaduto di compiere qualcosa di buono al di là di ogni calcolo e colui che secondo ragione avrebbe dovuto subire un danno, mentre ha fatto un guadagno. Pertanto la fortuna consiste nell'avere qualcosa di buono contro ragione e nel non ricevere un male che era ragionevole aspettarsi. Ma la fortuna sembrerà consistere di più ed in modo più appropriato nel ricevere un bene, poiché ricevere un bene si riterrà che sia un evento fortunato in sé, il non ricevere un male, che lo sia per accidente.

34. Cioè natura, intelligenza, Dio.
35. Cfr. I, 9, 1187 a 5-23.

La fortuna è dunque una natura priva di ragione: l'uomo fortunato è colui che, privo di ragione, possiede un impulso verso le cose buone e che le ottiene; e questo è proprio della natura: è per natura che nell'anima si trova qualcosa per cui
1207 b proviamo un impulso irrazionale verso ciò in rapporto a cui stiamo bene. E se si chiedesse alla persona che si trova in questa condizione: «Per quale motivo ti piace agire così?» Quello risponderebbe: «Non lo so, ma mi piace», trovandosi egli nella stessa condizione di coloro che sono presi da ispirazione divina; ed infatti quelli che sono ispirati da Dio hanno un impulso irrazionale a compiere qualche azione.

La fortuna non siamo in grado di chiamarla con un nome appropriato e peculiare, ma spesso diciamo che essa è una causa, mentre la causa è qualcosa di estraneo a questo nome. La causa infatti è una cosa diversa da ciò di cui è causa ed è detta causa senza essere accompagnata dall'impulso che ottiene i beni, come la causa del non ricevere un male o, viceversa, dell'ottenere un bene che non si credeva di ricevere. La fortuna di tal genere è pertanto diversa da quella e sembra che sorga dal mutamento delle circostanze e che sia fortuna per accidente. Di conseguenza, se anche questa siffatta è fortuna, tuttavia, riguardo alla felicità, fortuna in senso più proprio sarà quella che ha nell'individuo il principio dell'impulso ad ottenere i beni.

Poiché dunque la felicità non esiste senza i beni esterni ed è dalla fortuna che questi derivano, come dicevamo poco fa, la fortuna collaborarerà con la felicità.

9. Questo è dunque quanto affermiamo riguardo alla fortuna, ma poiché abbiamo parlato di ciascuna virtù in particolare, ci resterà da esporre per sommi capi i singoli dati raccogliendoli in una sintesi.

Riguardo all'uomo perfettamente virtuoso, non è in modo inappropriato che si predica il termine καλοκἀγαθία[36]. Si di-

36. A proposito di questo concetto, si veda *Eth. Eud.*, VIII, 7, 1248 b 11 e la nota relativa.

ce infatti che un uomo è καλὸς κἀγαθός quando sia perfettamente virtuoso. Si dice καλὸς κἀγαθός in riferimento alla virtù, come si predica καλὸς κἀγαθός l'uomo giusto, il coraggioso e il moderato; insomma, in riferimento alle virtù.

Poiché dunque facciamo una duplice distinzione e diciamo che alcune cose sono belle (καλά), altre invece buone (ἀγαθά) e che tra le cose buone alcune sono buone in assoluto, altre invece non lo sono, e cose belle sono, per esempio, le virtù e le azioni derivanti da virtù, buone invece l'autorità, la ricchezza, la gloria, l'onore e così via, l'uomo καλὸς κἀγαθός è colui per il quale sono buone le cose buone in assoluto e per il quale sono belle le cose belle in assoluto. Colui che ha tale carattestica, infatti, è καλὸς κἀγαθός. Invece colui per il quale le cose buone in assoluto non sono buone, non lo è, proprio come non sembrerà che sia in salute colui per il quale non sono salutari le cose che lo sono in assoluto. Se infatti la ricchezza ed il comando, dopo essere stati ottenuti, danneggiassero qualcuno, non sarebbero beni degni di scelta, ma si vorranno possedere le cose che non sono tali da esserne danneggiati. Ma l'uomo che è tale da rifuggire l'acquisizione di un bene, non sarà ritenuto essere καλὸς κἀγαθός; bensì lo è colui per il quale sono buone tutte le cose che sono buone e che da quelle cose, come la ricchezza e l'autorità, non viene corrotto.

10. Quanto all'agire rettamente in modo conforme alle virtù, se ne è parlato[37], ma non a sufficienza. Abbiamo detto che ⟨tale agire⟩ consiste nell'agire secondo la retta regola; ma forse qualcuno, ignorando proprio questo, ci potrebbe chiedere che cosa significhi l'espressione «secondo la retta regola» e dove la retta regola si trovi. L'agire secondo la retta regola si ha quando la parte irrazionale dell'anima non impedisce alla parte razionale[38] di compiere la propria attività. Infatti è allora che l'azione sarà conforme alla retta regola.

Poiché la nostra anima è costituita da una parte peggiore e

37. Cfr. I, 34, 1196 b 4-12; 1198 a 8-22.
38. Sull'uso del termine λογιστικόν (qui contrapposto ad ἄλογον), si veda la nota di Armstrong *ad loc.*

da una parte migliore, quella peggiore è sempre in funzione della migliore, proprio come nel caso del corpo e dell'anima il corpo è in funzione dell'anima; e diremo che il corpo si trova in una buona condizione, allorquando si trovi in quella di non impedire all'anima di compiere la propria opera, ma anzi la spinga e la stimoli (la parte peggiore, infatti, è in funzione della migliore, per collaborare con essa); e quando le passioni non impediscono all'intelletto di essere attivo nella propria opera, allora ciò che accade sarà conforme alla retta regola.

«Certamente», potrebbe tuttavia dire qualcuno, «ma qual è la condizione nella quale le passioni non sono un impedimento e quand'è che si trovano in questa condizione? Perché io non lo so». Fornire una risposta a tale domanda non è facile. E non lo è neppure per il medico; ma quando egli prescriva di somministrare al paziente febbricitante una tisana d'orzo ⟨e gli si chieda⟩: «In quale modo posso accorgermi che ha la febbre?» Egli risponde: «Quando vedi che è pallido» «Ma in quale modo saprò che è pallido?». A questo punto il medico deve capire[39]: «Se tu non hai in te la percezione di tali cose ⟨non è possibile insegnarlo⟩»[40]. E proprio così il ragionamento si applica agli altri casi di tal genere. La cosa sta in questo modo anche per il riconoscimento delle passioni: bisogna che sia l'individuo a contribuire alla percezione.

Si potrebbe porre anche la domanda seguente: «Forse conoscendo realmente queste cose, sarò dunque felice?». Gli uomini infatti ne sono convinti; ma non è così. Nessuna delle altre scienze offre a colui che l'apprende l'uso e l'attività ⟨di essa⟩, ma soltanto la disposizione; così neppure in questo caso il conoscere quelle cose ne fornisce l'uso (poiché la felicità è attività, come noi affermiamo), bensì la disposizione; e la felicità non consiste nel conoscere gli elementi da cui risulta, bensì risulta dall'usarli. Ma il fornire l'uso e l'attività di essi
1208 b non è compito di questa trattazione; nessun'altra scienza, infatti fornisce l'uso, bensì la disposizione.

39. Occorre sottintendere una frase come: «che non può insistere».

40. Si è tradotto accogliendo l'integrazione proposta dall'Armstrong: οὐκ ἔστι ⟨διδάξαι⟩.

11. Fra tutti questi argomenti è necessario trattare dell'amicizia[41]: che cosa essa sia, in quali àmbiti si abbia e riguardo a che cosa; poiché vediamo che l'amicizia si estende lungo l'arco di tutta la vita ed in ogni occasione, e che è un bene, bisogna chiamarla in aiuto della felicità.

Prima di tutto, dunque, la cosa migliore è senza dubbio passare in rassegna le aporie e gli interrogativi che emergono. L'amicizia si ha forse tra le persone simili, come appunto è opinione comune e come si usa dire? Ed infatti si afferma: «La cornacchia sta seduta vicino alla cornacchia»[42] e

dio sempre conduce il simile dal simile[43].

Si narra[44] anche che una cagna stava sempre a dormire sulla stessa piastrella ed una volta Empedocle, al quale era stato chiesto perché mai la cagna lo facesse, rispose: «La cagna ha una certa somiglianza con la piastrella» intendendo dire che la cagna si accostava al proprio simile. Viceversa, altri ritengono che l'amicizia sorga piuttosto tra gli opposti. Essi dicono: «La terra ama la pioggia quando la pianura è secca»[45]. Pertanto ciò che è contrario, affermano, vuole essere amico del suo contrario. Non è possibile infatti che tra i simili sorga ⟨l'amicizia⟩. Infatti il simile — essi dicono — non ha affatto bisogno del suo simile e così via.

Inoltre divenire amici è una cosa difficile oppure è facile? Di certo gli adulatori che rapidamente si insediano ⟨nella nostra intimità⟩ non sono amici, bensì hanno l'apparenza di esserlo.

Inoltre anche le seguenti questioni costituiscono una difficoltà: il virtuoso sarà amico del cattivo? Oppure no? L'amicizia si ha nella lealtà e nella stabilità, mentre il cattivo non

41. Alla trattazione della φιλία sono dedicati i libri VIII e IX dell'*Etica Nicomachea* ed il VII dell'*Eudemea*; nei *Magna Moralia*, invece, soltanto i capp. II, 11-16.
42. Cfr. *Eth. Eud.*, VII, 1, 1235 a 8.
43. La citazione, pur inesatta, risale ad OMERO, *Od.*, XVII, 218.
44. Per questo aneddoto, cfr. *Eth. Eud.*, VII, 1, 1235 a 11-13.
45. Il frammento è di EURIPIDE (DINDORF, *Poetae Scaenici*, fr. 839).

ha affatto tali caratteristiche; ed il cattivo sarà amico del cattivo o non è possibile neppure questo?

Prima di tutto bisognerà definire quale tipo d'amicizia sia oggetto della nostra indagine. Ci sono, come gli uomini credono, un'amicizia verso Dio e una verso gli esseri inanimati, ma essi sono in errore. Noi affermiamo che l'amicizia esiste laddove c'è la corresponsione dell'affetto, mentre l'amicizia verso Dio non ammette la reciprocità né, in generale, l'essere amici ⟨da parte nostra⟩[46]: sarebbe assurdo se uno dicesse di essere amico di Zeus. La corresponsione dell'amicizia non è dunque possibile neppure da parte degli esseri inanimati; tuttavia può esistere un'amicizia anche verso tali esseri, come il vino e qualche altra cosa di tal genere[47].

Oggetto della nostra ricerca non è allora né l'amicizia verso Dio né quella verso gli esseri inanimati, bensì quella verso gli esseri animati e, in particolare, verso quelli nei quali esiste la corresponsione dell'amicizia.

Se dunque a questo punto si ricercasse che cosa sia amabile[48], di certo non lo è nessun'altra cosa tranne il bene. Ciò che è amabile e ciò che deve essere amato, allora, sono due cose diverse, come anche ciò che si può e ciò che si deve volere. Una cosa che si può volere infatti è il bene in assoluto, 1209 a mentre una cosa che si deve volere è il bene per ciascun individuo; e così amabile è il bene assoluto, mentre da dovere essere amato è il bene per l'individuo stesso; di conseguenza ciò che deve essere amato è anche amabile, mentre ciò che è amabile non è da amarsi ⟨in ogni caso⟩.

A questo punto e per tale motivo sorge il problema se l'uomo virtuoso sia amico del malvagio, oppure no. Infatti il bene individuale è in certo qual modo connesso con il bene ⟨assoluto⟩ e ciò che deve essere amato a ciò che è amabile; ed il fatto di essere piacevole e vantaggioso è connesso al bene e gli

46. Cfr. *Eth. Eud.*, VII, 4, 1239 a 18-20; *Eth. Nic.*, VIII, 7, 1158 b 35-36.

47. Su questa forma di affezione non corrisposta (φίλησις), cfr. *Eth. Nic.*, VIII, 2, 1155 b 27-31.

48. In *Eth. Nic.*, VIII, 2, 1155 b 17-21 si ha la triplice suddivisione di ciò che è φιλητόν in τἀγαθόν, τὸ ἡδὺ e τὸ χρήσιμον. Invece (come osserva ARMSTRONG, p. 650) le distinzioni che seguono sembra che si debbano attribuire agli Stoici e non compaiono né nell'*Etica Nicomachea*, né nell'*Etica Eudemea*.

va dietro. L'amicizia dei virtuosi, dunque, si ha quando essi si corrispondano amicizia; sono amici reciprocamente in quanto amabili, ed amabili in quanto buoni. Allora l'uomo virtuoso — si dice — non sarà amico del malvagio? Certamente. Poiché infatti ciò che è vantaggioso e ciò che è piacevole, come si è detto, si accompagnano al bene, un uomo malvagio è amico nella misura in cui è piacevole; ed ancora, se è utile, è amico nella misura in cui è utile. Ma l'amicizia di tal genere non sarà conforme a ciò che è amabile. Amabile infatti si è detto che è il bene, ed il malvagio non è amabile; ma piuttosto sarà conforme a ciò che è da amarsi: perché anche queste forme di amicizia, sia quella fondata sul piacere sia quella fondata sull'utile, derivano dall'amicizia perfetta che si ha tra gli uomini virtuosi.

Colui che dunque è amico in base a ciò che è piacevole non ama secondo l'amicizia conforme al bene, e neppure colui che è amico secondo l'utile; ma queste forme di amicizia — quella secondo il bene, quella secondo ciò che è piacevole e quella secondo l'utile — non sono identiche, ma neppure completamente estranee le une alle altre, bensì, derivando dalla stessa fonte, sono in certo qual modo connesse. Per esempio, applichiamo il termine «medico» sia al bisturi sia all'uomo sia alla scienza; tuttavia queste espressioni non si intendono nello stesso senso, ma il bisturi viene detto «medico» per il fatto di essere utile alla medicina, l'uomo perché è in grado di produrre la salute e la scienza perché è causa e principio. Similmente anche le forme di amicizia, sia quella degli uomini virtuosi dovuta al bene sia quella basata su ciò che è piacevole, sia quella fondata su ciò che è vantaggioso, non si intendono nello stesso modo. E non vengono chiamate così per omonimia, ma sono diverse, mentre in certo qual modo concernono gli stessi oggetti e hanno la stessa origine. Perciò se uno dice: «Colui che è amico ⟨di qualcuno⟩ secondo ciò che è piacevole non è amico di quello, poiché non è amico conformemente al bene» — costui guarda[49] all'amicizia dei virtuosi che deriva da tutti quei fattori, ossia dal bene, da ciò che è piacevole e da

49. Letteralmente: «procede verso» (βαδίζει).

ciò che è vantaggioso; cosicché veramente egli non è amico in base a quel tipo di amicizia, ma a quella fondata su ciò che è piacevole o su ciò che è vantaggioso.

L'uomo virtuoso allora sarà amico del virtuoso oppure no? Colui che è simile — si obietta — non ha affatto bisogno del simile. Tale argomentazione però si riferisce all'amicizia fondata su ciò che è vantaggioso: è nella misura in cui l'uno ha bisogno dell'altro che sono amici coloro che lo sono nell'amicizia basata sul vantaggio. Ma tra l'amicizia conforme a ciò che è vantaggioso e quelle secondo la virtù e ciò che è piacevole, è stata fatta una distinzione. È naturale che costoro[50] siano ⟨inclini all'amicizia⟩ in maggior misura, poiché possiedono tutti e tre gli elementi: il buono, il piacevole ed il vantaggioso. Ma anche l'uomo virtuoso ⟨può essere amico⟩ del malvagio: può esserlo nella misura in cui ⟨l'altro⟩ è piacevole; ed anche il malvagio, del malvagio: essi possono essere amici in quanto la stessa cosa è vantaggiosa per entrambi. Vediamo infatti accadere che ogni volta che la stessa cosa sia vantaggiosa, gli uomini sono amici a causa del profitto, cosicché nulla impedirà che anche per delle persone malvagie possa essere vantaggiosa una stessa cosa.

L'amicizia più salda, più stabile e più bella è quella che si ha tra gli uomini virtuosi, cioè quella conforme alla virtù ed al bene, ovviamente. Infatti la virtù, grazie alla quale si ha l'amicizia, è una cosa immutabile, cosicché è ovvio che sia immutabile l'amicizia siffatta, mentre ciò che è vantaggioso non è mai la stessa cosa: perciò l'amicizia dovuta al vantaggio non è salda, bensì muta insieme con ciò che è vantaggioso; similmente anche per l'amicizia fondata sul piacere.

L'amicizia degli uomini migliori è dunque quella che nasce secondo la virtù, l'amicizia della moltitudine è quella che nasce secondo ciò che è vantaggioso e, infine, l'amicizia secondo il piacere si ha tra gli uomini volgari e qualunque.

Talvolta accade anche di indignarsi, quando ci si imbatta in amici cattivi, e di meravigliarsene; invece non vi è nulla di strano. Quando infatti l'amicizia prenda come principio a

50. Cioè gli uomini virtuosi.

causa del quale gli uomini sono amici il piacere, oppure ciò che è utile, nel momento in cui questi fattori vengono meno, anche l'amicizia finisce. Spesso l'amicizia permane, ma l'amico è stato trattato male e perciò ⟨i due⟩ si adirano; ma neppure questa è una cosa irragionevole. La tua amicizia per quello infatti non ti derivava da virtù; perciò non è strano neppure che egli non faccia nessuna delle cose conformi a virtù. Pertanto gli uomini non si adirano a buon diritto. Avendo stretto amicizia a causa del piacere, credono di possedere anche l'amicizia originata dalla virtù; il che non è possibile; poiché l'amicizia che deriva dal piacere e da ciò che è vantaggioso non è legata alla virtù. Essi pertanto ricercano la virtù, dopo essersi associati per il piacere, e non sono nel giusto: la virtù non va dietro al piacere ed al profitto, ma entrambe queste due cose vanno dietro alla virtù. Sarebbe assurdo se non si credesse che gli uomini virtuosi fossero essi stessi i più piacevoli a sé: anche i malvagi sono piacevoli a se stessi, come dice Euripide: «Il cattivo è unito al cattivo»[51]. Infatti non è la virtù che segue il piacere, ma il piacere che segue la virtù.

Ma bisogna davvero che nell'amicizia degli uomini virtuosi sia presente il piacere, oppure no? Negarlo sarebbe assur- 1210 a
do. Se infatti li si priverà di essere piacevoli gli uni agli altri, essi si procureranno altri amici che siano piacevoli per viverci insieme, poiché per vivere insieme nessuna cosa è più importante dell'essere piacevoli. Sarebbe assurdo, dunque, non ritenere che specialmente i virtuosi debbano vivere gli uni con gli altri; e questo è impossibile senza ciò che è piacevole; bisognerà pertanto, come sembra, che essi soprattutto possiedano la caratteristica di essere piacevoli.

Poiché le amicizie si sono distinte in tre specie[52] e nel loro ambito è sorta la questione se l'amicizia nasca in una condizione di uguaglianza o di ineguaglianza, ⟨la risposta è che⟩ è possibile in entrambi i casi. L'amicizia secondo somiglianza è

51. Cfr. DINDORF, *Poetae Scaenici*, fr. 310; *Eth. Eud.*, VII, 5, 1239 b 22: κακὸς κακῷ δὲ συντέτηκεν ἡδονῇ.

52. Il riferimento a una classificazione — fornita direttamente nell'*Etica Nicomachea* (cfr. *supra*, n. 48), ma qui solo indirettamente — contribuisce a farci supporre di avere a che fare con una compilazione (cfr. Armstrong, p. 658).

l'amicizia degli uomini virtuosi ed è l'amicizia perfetta; quella secondo dissimiglianza, invece, è l'amicizia secondo ciò che è vantaggioso. Il povero è amico del benestante a causa della mancanza di ciò di cui il ricco abbonda e per lo stesso motivo l'uomo malvagio lo è del virtuoso: a causa della mancanza della virtù, che egli crede di acquisire accanto a quello, è suo amico. Tra coloro che sono dissimili, dunque, l'amicizia nasce in base a ciò che è vantaggioso; perciò anche Euripide ⟨dice⟩:

La terra ama la pioggia quando il suolo è asciutto[53],

intendendo dire che l'amicizia tra gli opposti nasce a causa del vantaggio. E se vogliamo considerare gli elementi più opposti, ossia l'acqua e il fuoco, essi sono utili l'un l'altro. Il fuoco, dicono, qualora non contenga umidità si estingue, poiché essa gli procura una sorta di nutrimento se è presente in una quantità tale che ⟨il fuoco⟩ possa dominarla; qualora infatti l'umidità si accresca prevalendo sul fuoco essa lo farà spegnere, qualora invece sia proporzionata gli gioverà. È chiaro pertanto che anche tra le cose più contrapposte l'amicizia nasce a causa di ciò che è vantaggioso.

Tutte le specie di amicizia, sia quelle che si hanno in condizione di uguaglianza sia quelle che si hanno in condizione di diseguaglianza, si riconducono ai tre tipi che abbiamo distinto.

In tutte le forme dell'amicizia esiste una differenza che sorge reciprocamente ⟨tra gli amici⟩, quando essi non si amino o non si procurino benefici o servigi o cose di tal genere nello stesso modo: quando uno dei due agisca in modo solerte, e l'altro invece sia in difetto, in base a tale mancanza si hanno il rimprovero ed il biasimo. Nondimeno, nel caso di persone tali da avere lo stesso scopo nella loro amicizia — per esempio se entrambi sono amici reciprocamente secondo ciò che è vantaggioso, secondo ciò che è piacevole o secondo virtù — il difetto da parte di uno dei due è ben visibile; perciò qualora tu mi procuri più benefici di quanti ne procuri io a te, non

53. Cfr. *supra*, 11, 1208 b 17-18.

discuto il fatto che tu debba essere amato da parte mia in misura maggiore; invece nell'amicizia nella quale non si è amici a causa dello stesso motivo si hanno differenze in misura maggiore. Infatti il difetto da parte dell'uno e dell'altro non è manifesto. Per esempio, se uno è amico a causa del piacere, e l'altro invece a causa del profitto, in questo caso sorge la disputa: colui che è superiore in ciò che è vantaggioso, non ritiene che il piacere sia un contraccambio equivalente al vantaggio, mentre colui che è superiore nel piacere, non crede di ricevere in ciò che è vantaggioso un compenso adeguato al piacere. Perciò le differenze sorgono di più in amicizie siffatte.

Quanto a coloro che sono amici nell'ineguaglianza, quelli che prevalgono per ricchezza o per qualche altro bene di tal genere, non credono di dover provare amicizia essi stessi, ma di dover essere oggetto d'amicizia da parte di coloro che sono bisognosi; ma essere amici è cosa migliore che essere oggetto d'amicizia. L'essere amici, infatti, è una sorta di attività del piacere e un bene[54], mentre dal fatto di essere oggetto d'amicizia non nasce nessuna attività per colui che è in quella condizione. Inoltre è meglio conoscere che essere oggetto di conoscenza, poiché l'essere oggetto di conoscenza e l'essere oggetto di affetto appartengono anche agli esseri inanimati, mentre il conoscere e il provare amicizia, a quelli animati. E ancora, l'essere inclini a beneficare è meglio che non esserlo: colui che è amico, dunque, è incline a beneficare in quanto è amico, mentre colui che è oggetto d'amicizia non lo è, in quanto è oggetto d'amicizia. Ma gli uomini a causa dell'ambizione vogliono essere oggetto d'amicizia piuttosto che essere amici, perché nell'essere amati è presente una sorta di superiorità: colui che è amato è sempre superiore nel piacere, nella ricchezza o nella virtù e l'ambizioso aspira alla superiorità. E coloro che si trovano in una condizione di superiorità non credono di dovere, essi stessi, provare amicizia: ritengono di contraccambiare coloro che li amano nelle cose nelle quali sono superiori. Inoltre ⟨gli altri⟩ sono inferiori a loro:

54. Cfr. *Eth. Nic.*, IX, 7, 1168 a 9-21 e *infra*, 12, 1211 b 31-37.

perciò essi credono non di dovere amare, ma di dovere essere amati. Colui che è mancante di ricchezze, di piaceri o di virtù ammira colui che gli è superiore in questi beni e gli è amico o perché ottiene quei beni oppure perché crede che li otterrà.

Esistono anche amicizie di tal genere derivanti da conformità di sentimento[55], cioè dal volere il bene per qualcuno. L'amicizia che sorge in questi casi, però, non possiede tutte quelle caratteristiche: spesso vogliamo ciò che è bene per una persona, tuttavia vogliamo vivere con un'altra ancora[56]. Ma allora bisogna forse dire che queste sono passioni dell'amicizia in generale, oppure dell'amicizia perfetta secondo virtù? Tutte queste infatti si trovano in quel tipo di amicizia: non vorremmo vivere insieme con nessun altro[57] (ed infatti ciò che è piacevole, ciò che è vantaggioso e la virtù appartengono al virtuoso) e vorremmo specialmente per lui i beni, cioè non vorremmo per nessun altro, se non per quello, il vivere felice.

In seguito[58] diremo se per un uomo esiste l'amicizia anche verso se stesso oppure no, ma ora la questione sia lasciata da parte. Ogni cosa la vogliamo per noi stessi: vogliamo vivere insieme con noi stessi (e questo è senza dubbio necessario), e ⟨per noi⟩, non per qualcun altro, vogliamo la felicità, la vita ed il bene[59]. Inoltre è soprattutto con noi stessi che siamo in conformità di sentimento: qualora subiamo una delusione o incorriamo in qualche altro evento di tal genere, subito proviamo dolore. Perciò in questo modo sembrerà che esista amicizia verso se stessi.

Di tali cose dunque, come la conformità di sentimento, la vita felice ed il resto, parliamo riferendolo o all'amicizia verso noi stessi oppure all'amicizia perfetta; tutte queste cose, infatti, esistono in entrambe: in esse si trovano sia il vivere insieme sia il volere vivere sia il vivere felice e tutto il resto.

Inoltre si potrà senza dubbio ritenere che nelle cose nelle

55. Così si è reso il greco ὁμοιοπάθεια, che Armstrong traduce con «feeling of sympathy».

56. Cfr. *supra*, 1210 a 4-5. Sulle caratteristiche dell'amicizia, cfr. *Eth. Nic.*, IX, 4, 1166 a 1-9.

57. Se non con lui, ossia con l'uomo virtuoso.

58. Cfr. *infra*, 1211 a 16 ss.

59. Si è omesso [τὸ βούλεσθαι] (così Armstrong).

quali si ha il giusto esista anche l'amicizia: perciò le specie dell'amicizia sono tante, quante sono quelle del giusto. Il giusto esiste dunque per lo straniero verso il cittadino, per lo schiavo verso il padrone, per il cittadino verso il cittadino, per il figlio verso il padre, per la moglie verso il marito e, in generale, quante sono le forme di comunità, tante sono le forme di amicizia che esistono in ciascuna di esse. La più salda si considererà l'amicizia tra stranieri, poiché non esiste tra loro nessun fine comune per il quale siano in disputa, come invece succede tra concittadini: questi ultimi, disputando gli uni con gli altri in merito alla superiorità, smettono di essere amici.

L'argomento successivo di cui ora si parlerà è se esista l'amicizia verso se stessi oppure no. Poiché dunque vediamo, come appunto abbiamo detto anche poco sopra, che il fatto di essere amici si riconosce dalle singole caratteristiche particolari e che, d'altra parte, vorremmo queste caratteristiche soprattutto per noi stessi (infatti vorremmo i beni, l'esistenza e l'esistenza felice; siamo poi in grandissima conformità di sentimento con noi stessi; e soprattutto vogliamo vivere con noi stessi); di conseguenza, se l'amicizia si riconosce da quelle caratteristiche e quelle caratteristiche vorremmo possedere noi stessi, è chiaro che l'amicizia verso se stessi esiste, come abbiamo detto che esiste anche l'ingiustizia verso se stessi. Poiché la persona che compie ingiustizia è diversa da quella che la subisce e d'altra parte ciascuno è un'unica e medesima persona, per tale motivo non si riteneva che esistesse una forma d'ingiustizia verso se stessi; invece è possibile, come abbiamo detto indagando nell'ambito delle parti dell'anima, che l'ingiustizia verso se stessi esista allorquando quelle parti, poiché esse sono numerose, non siano concordi. In modo simile a questo si riterrà che esista anche l'amicizia verso se stessi. Poiché infatti l'amico è — come diciamo quando vogliamo dire che uno è molto amico — «la mia anima e quella di un altro in una sola»[60]; e poiché parecchie sono le parti dell'anima, l'anima sarà una allorquando la ragione e le passioni siano in accordo reciproco (è in questo modo che sarà

60. Con Armstrong si è omesso φαμέν.

una sola); di conseguenza, essendo essa divenuta una sola, esisterà una forma di amicizia verso se stessi.

Ma questa amicizia verso se stessi esisterà nell'uomo virtuoso: soltanto in lui le parti dell'anima sono reciprocamente ben disposte non essendo in contrasto, poiché l'uomo cattivo non è mai amico di sé; infatti è sempre in lotta con se stesso. L'intemperante, dunque, quando abbia compiuto qualcuna
1211 b delle cose conformi al piacere, dopo non molto tempo si pente e si rimprovera; anche nel caso degli altri vizi l'uomo cattivo si comporta similmente. Egli infatti è continuamente in lotta ed in contrasto con se stesso.

Ma esiste una forma di amicizia anche nell'uguaglianza, come quella tra camerati è in uguaglianza per numero e capacità di beni (nessuno dei due merita di avere più dell'altro, né quanto al numero di beni né quanto alla capacità né alla grandezza, ma merita di avere ciò che è uguale: i compagni desiderano essere in un certo senso uguali); nell'ineguaglianza invece è l'amicizia del padre verso il figlio, quella tra chi è comandato e chi comanda, tra il superiore e l'inferiore, tra moglie e marito e, in generale, nei casi in cui l'uno occupa nell'amicizia la posizione di inferiore e l'altro di superiore. Questa amicizia nell'ineguaglianza è secondo proporzione. Infatti nel dare un bene nessuno ne darebbe una parte uguale a colui che è migliore ed a colui che è peggiore, bensì ne darebbe sempre una parte più grande a colui che è superiore. Questa è l'uguaglianza dovuta a proporzione, poiché in un certo senso colui che ha il bene minore, essendo peggiore, è in condizione di uguaglianza rispetto a chi ne ha uno più grande essendo migliore.

12. Fra tutti i tipi di amicizia che abbiamo menzionato, quella nella quale soprattutto sorge l'affetto è l'amicizia tra consanguinei e, in particolare, in quella che ha il padre verso il figlio. E per quale motivo mai il padre ama il figlio più di quanto il figlio ami il padre? Forse perché, come dicono alcuni, rettamente secondo la moltitudine, il padre ha in qualche modo beneficato il figlio, mentre il figlio gli deve il favore del beneficio? Questa causa dunque sembrerà appartenere al-

l'amicizia basata sul vantaggio; ma anche in questa circostanza le cose, in un certo senso, stanno come vediamo anche per le scienze. Intendo dire che il fine e l'attività di alcune si identificano ed il fine non è qualcosa d'altro distinto dall'attività, come si identificano l'attività ed il fine per il flautista (per lui infatti suonare il flauto è sia fine che attività), ma non per l'architettura (ed infatti il fine è una cosa diversa distinta dall'attività). L'amicizia è dunque una forma di attività e non esiste ⟨per essa⟩ nessun altro fine distinto dall'attività del provare amicizia, ma proprio questo. Il padre dunque è sempre in un certo senso maggiormente attivo ⟨del figlio⟩, oltre a questo per il fatto che[61] il figlio è una sua creatura. Il che vediamo che ha luogo anche per gli altri ⟨creatori⟩: in certo qual modo tutti sono benevoli verso ciò che essi stessi hanno prodotto. Il padre pertanto nutre una sorta di benevolenza verso il figlio, che è una sua creatura, trasportato dalla memoria e dalla speranza; perciò il padre ha verso il figlio un affetto maggiore di quello del figlio verso il padre.

Ma bisogna, anche riguardo alle altre relazioni che sono dette e che sembrano amicizie, indagare se davvero esse siano 1212 a
forme di amicizia. Per esempio, è opinione comune che sia amicizia la benevolenza. In assoluto non si riterrà dunque che la benevolenza sia amicizia (verso molte persone spesso diveniamo benevoli in conseguenza dell'avere visto o ascoltato qualcosa di buono intorno a qualcuno; forse allora essi sono ormai anche degli amici? Oppure no? Se infatti qualcuno fosse stato benevolo — come probabilmente accadeva — verso Dario, quand'egli regnava sui Persiani, non sarebbe immediatamente divenuto amico nei suoi confronti); ma si riterrà che la benevolenza sia talvolta un principio di amicizia, mentre diventerebbe amicizia se, essendo capaci di compiere il bene, si aggiungesse la volontà di compierlo a vantaggio di colui verso il quale si è benevoli. La benevolenza è propria del carattere e lo riguarda: nessuno viene detto benevolo verso il vino o qualcun'altra delle cose inanimante buo-

61. Si è seguita l'edizione dell'Armstrong: παρὰ ⟨τοῦ⟩το ⟨τῷ⟩ al posto del tràdito παρὰ τό.

ne o piacevoli, ma la benevolenza si rivolge a chi sia virtuoso nel carattere. Essa poi non è separata dall'amicizia, ma si ha nello stesso àmbito; perciò è opinione comune che sia una forma di amicizia.

La concordia si trova vicino all'amicizia, qualora si consideri il termine «concordia» nel senso propriamente detto. Se infatti qualcuno ha una concezione simile a quella di Empedocle e ritiene che esistano gli elementi[62] esistenti anche per quel filosofo, costui è forse concorde con Empedocle? No, poiché tale affermazione concerne un altro àmbito. Prima di tutto, infatti, la concordia non si ha nella sfera del pensiero, ma in quella pratica e in essa non in quanto gli uomini pensano la stessa cosa, ma in quanto, nel momento in cui pensano la stessa cosa, indirizzano nella stessa direzione la scelta concernente le cose che pensano. Se infatti ⟨due individui⟩ hanno entrambi in mente di comandare, ma ciascuno dei due pensa di farlo lui stesso, forse allora sono concordi? Oppure no? Ma se voglio essere io a comandare ed anche l'altro vuole che sia io, allora in questo modo saremo concordi. Pertanto la concordia si ha nella sfera pratica ed è accompagnata dalla volontà della stessa cosa. Dunque la concordia nell'elezione della stessa persona come magistrato[63] è la concordia propriamente detta.

13. Poiché esiste, come affermiamo, una forma di amicizia verso se stessi, l'uomo virtuoso sarà amante di se stesso[64] oppure no? Egoista è colui che compie ogni cosa in vista di se stesso nell'àmbito di ciò che è conforme al guadagno. L'uomo malvagio pertanto è egoista (poiché compie ogni cosa per se stesso); ma non lo è l'uomo virtuoso. Egli infatti è virtuoso perché agisce nell'interesse di un altro; perciò non è egoista. Ma tutti hanno un impulso[65] verso i beni e ritengono che debbano appartenere specialmente a loro stessi: questo è evi-

62. Si tratta degli στοιχεῖα.

63. Seguendo la congettura di Susemihl si è omesso ἐν πρακτοῖς.

64. Ossia «egoista» (φίλαυτος; cfr. *Eth. Nic.*, IX, 8, 1168 a 30 e nota); questo sarà il termine usato nel seguito della traduzione.

65. Sulla ὁρμή (qui ὁρμῶσι), cfr. I, 4, 1185 a 27-35.

dente soprattutto nel caso della ricchezza e dell'autorità. Colui che è virtuoso, pertanto, acquisirà quei beni per un altro, non perché ritenga che tale acquisizione non sia conveniente per lui stesso, ma nel caso in cui veda che un altro sarà in grado di farne un uso migliore di lui. Gli altri uomini non si comporteranno così a causa della loro ignoranza (essi non credono che faranno cattivo uso di quei beni) oppure per 1212 b l'ambizione del potere. Il virtuoso invece non proverà nessuna di queste due passioni: perciò non sarà neppure egoista conformemente a tali beni. Ma se è così, lo sarà allora riguardo a ciò che è bello. Questa soltanto è la cosa alla quale egli non potrebbe rinunciare per un altro, mentre rinuncerà alle cose vantaggiose ed a quelle piacevoli[66]. Egli sarà perciò egoista nella scelta conforme a ciò che è bello; in quella che invece è conforme a ciò che è vantaggioso ed a ciò che è piacevole, chiamata ⟨egoismo⟩, non sarà egoista l'uomo virtuoso, bensì quello malvagio.

14. Ma allora il virtuoso potrà mai amare soprattutto se stesso? Oppure no? In un senso egli sarà amico soprattutto di se stesso, in un altro no. Poiché affermiamo che colui che è virtuoso rinuncerà per l'amico ai beni secondo il vantaggio, costui amerà l'amico più di se stesso. Certamente; ma egli vi rinuncia nella misura in cui, rinunciando a tali beni, procura a se stesso il bello morale. Pertanto in un senso egli ama l'amico più di se stesso, nell'altro egli ama soprattutto se stesso, poiché a se stesso procura quelle cose che sono le più belle. Egli è perciò «amante del bene», non «egoista», poiché se ama se stesso è soltanto a causa del fatto che è buono. L'uomo cattivo invece è amante di se stesso: egli non possiede nulla come qualcosa di moralmente bello, a causa di cui amerà se stesso, ma egli amerà se stesso senza quei beni, in quanto se stesso. Perciò egli sarà chiamato «amante di se stesso»[67] in senso proprio.

66. Sul difficile aspetto sintattico di questo passo si veda Armstrong (p. 676, n. 1).

67. Si è qui mantenuto il senso etimologico dell'aggettivo φίλαυτος (finora tradotto con «egoista»), per rendere il gioco di parole con il verbo φιλέω.

15. Il seguente punto da trattare concerne l'autosufficienza e l'uomo autosufficiente: se colui che è autosufficiente avrà bisogno di amicizia oppure no, ma sarà autosufficiente anche sotto questo aspetto. Anche i poeti infatti dicono cose di tal genere:

> Quando il demone ci conceda il bene, che bisogno c'è di amici?[68]

Donde sorge anche il seguente problema: colui che possiede tutti i beni e che è autosufficiente, avrà bisogno di un amico? O ne avrà bisogno soprattutto proprio allora? Infatti a chi procurerà dei benefici o con chi vivrà? Egli non trascorrerà di certo la vita da solo. Se pertanto avrà bisogno di queste cose e se non può averle senza amicizia, l'uomo autosufficiente avrà bisogno di amicizia.

La similitudine che nei nostri trattati[69] si suole derivare da Dio, non è corretta in quel caso né utile in questa sede: se Dio è autosufficiente e non ha bisogno di nulla, non per questo anche noi non avremo bisogno di nulla. Di tal genere è infatti l'argomento che viene profferito per Dio. «Poiché — si dice — Dio possiede tutti i beni ed è autosufficiente, quale azione compirà? Non dormirà, infatti. Allora contemplerà qualcosa, poiché questa è l'occupazione per lui più bella e più consona. Che cosa contemplerà, dunque? Se infatti contemplerà qualcos'altro, contemplerà qualcosa migliore di se stesso. Ma questo, cioè l'esistenza di qualcosa migliore di Dio, è assurdo. Pertanto contemplerà se stesso. Ma ciò è assurdo; infatti se un uomo sta a guardare se stesso, lo rimproveriamo di essere stupido. Sarà dunque un'assurdità che Dio contempli se stesso»[70].

Mettiamo dunque da parte la questione di che cosa Dio contempli; d'altronde stiamo svolgendo una ricerca non sull'autosufficienza di Dio, ma su quella dell'essere umano: colui che è autosufficiente avrà bisogno dell'amicizia, oppure no? Se dunque, considerando l'amico, si vedessero la natura

68. Cfr. EURIPIDE, *Oreste*, 667. Lo stesso verso è citato in *Eth. Nic.*, IX, 9, 1169 b 8-9.
69. Cfr. *Eth. Eud.*, VII, 12, 1244 b 8-10.
70. Cfr., per quest'argomentazione, *Metaph.*, XII, 9, 1074 b 15-27.

e la qualità di quello, ⟨si potrebbe ritenere⟩[71] che egli fosse un *alter ego*, almeno nel caso in cui si immaginasse un vero amico, come nel detto: «Costui è il mio secondo Eracle»[72]. Poiché dunque conoscere se stessi è la cosa più difficile, come hanno detto anche alcuni filosofi, ed anche la più piacevole (infatti conoscere sé è piacevole), noi non siamo in grado di contemplarci da noi stessi (che non ne siamo capaci è chiaro dai rimproveri che rivolgiamo agli altri, senza accorgerci che facciamo le stesse cose; e questo accade per benevolenza o per passione: cose che rendono cieche molte persone rispetto al giudicare rettamente); allora, proprio come ogni volta che vogliamo vedere il nostro stesso aspetto lo vediamo guardandoci allo specchio, similmente quando vogliamo conoscere noi stessi, ci possiamo conoscere guardando il nostro amico: l'amico è infatti, come affermiamo, un *alter ego*. Se dunque conoscere se stessi è piacevole, ma questa conoscenza non esiste senza un altro che sia un amico, l'uomo autosufficiente avrà bisogno dell'amicizia per conoscere se stesso.

Inoltre se è bello, come appunto è, beneficare qualcuno quando si hanno i beni che ci vengono dalla sorte, a chi procurerà benefici ⟨l'uomo autosufficiente⟩? Insieme con chi egli vivrà? Di certo non trascorrerà la vita da solo, poiché il vivere insieme è una cosa piacevole e necessaria. Se pertanto queste cose sono belle, piacevoli e necessarie e se non è possibile 1213 b che esistano senza l'amicizia, l'uomo autosufficiente avrà bisogno dell'amicizia.

16. Ma bisogna procurarsi molti o pochi amici? Per esser brevi, né molti né pochi. Infatti quando sono molti, distribuire l'affetto a ciascuno è un compito gravoso. Ed anche in tutte le altre cose la nostra natura, essendo debole, è incapace di giungere lontano. Con lo sguardo non vediamo lontano, ma anzi, qualora si allontani ⟨l'oggetto⟩ ad una distanza mag-

71. Il testo è lacunoso; seguendo la proposta dell'ARMSTRONG (p. 680) si è inserita una frase del tipo ⟨δόξειεν ἄν⟩.

72. Il testo tràdito è: ἄλλος οὗτος Ἡρακλῆς, ἄλλος φίλος ἐγώ. Si è tradotto omettendo ἄλλος φίλος ἐγώ (così ARMSTRONG, p. 681: «This is my second Ercules»). Cfr. *Eth. Eud.*, VII, 12, 1245 a 30; *Eth. Nic.*, IX, 4, 1166 a 31-32.

giore di quella giusta, ⟨la vista⟩ viene meno a causa della debolezza della natura; così per l'udito e similmente per tutti gli altri sensi. Se dunque uno viene meno nel provare amicizia a causa d'incapacità, riceverà giustamente dei rimproveri e non sarà un amico, non essendo amico se non nel nome; ma l'amicizia non vuole questo. Inoltre qualora gli amici siano molti, non è possibile smettere di provare dolore: essendo essi molti, è ovvio che accada sempre qualche disgrazia concernente qualcuno ed è necessario, se accadono queste cose, provare dolore. Ma neppure, viceversa, bisogna che siano pochi, uno o due, ma in numero adeguato alla situazione ed al proprio impulso verso l'amicizia.

17. Dopo questi argomenti bisognerà indagare sul modo in cui si deve trattare l'amico. Questa ricerca non ha luogo in ogni tipo d'amicizia, ma soprattutto in quella nella quale gli amici si rimproverano reciprocamente. Gli uomini non si rimproverano nello stesso modo in tutte le forme di amicizia; per esempio, in quella del padre verso il figlio non si ha un rimprovero dello stesso tipo di quello che si ritiene di dover fare in alcune amicizie: «Come io a te, così tu a me» e se non è così, allora si ha il rimprovero veemente; tra amici diseguali non esiste l'uguaglianza e l'amicizia del padre verso il figlio è un'amicizia nella diseguaglianza; similmente quella della moglie verso il marito o quella del servo verso il padrone e, in generale, quella dell'inferiore verso il superiore. Queste amicizie non comporteranno dunque rimproveri di tal genere. Ma tra amici uguali e nell'amicizia di tal genere si ha quel tipo di rimprovero. Di conseguenza bisognerà ricercare il modo in cui bisogna trattare l'amico nell'amicizia tra amici uguali. ⟨...⟩[73]

73. La *Grande Etica* si interrompe bruscamente in 1213 b 30; Susemihl (ed. Teubner, Leipzig, 1883) ipotizza che l'autore di questo frammento segua una parte perduta dell'*Etica Eudemea*, collocata dopo il cap. 12 del libro VII (si veda la nota *ad loc.*).

INDICI

INDICE DEI NOMI DEGLI AUTORI CITATI NEI TESTI INTRODUTTIVI

L

M

P

R

S

T

V

W

Z

INDICE DEI NOMI PROPRI RICORRENTI NELLE NOTE DELLE ETICHE

Etica Eudemea

B

C

D

E

F

G

I

J

K

L

M

N

O

P

R

S

T

U

V

W

Z

Grande Etica

A

INDICE DEI NOMI DI PERSONA E GEOGRAFICI CONTENUTI NEL TESTO DELLE ETICHE

Etica Eudemea

L

M

N

O

P

S

T

Z

Etica Nicomachea

A

B

C

D

E

Grande Etica

INDICE DEI PASSI DEGLI AUTORI ANTICHI CITATI

ETICA EUDEMEA

A

* Di alcuni termini molto comuni si indicano solo i luoghi più significativi, sottintendendo l'indicazione *et passim*.

B

C

D

E

F

G

I

L

M

N

O

P

Q

R

S

T

U

V

INDICE DELLE EQUIVALENZE GRECO-ITALIANE USATE NELLA TRADUZIONE

(I termini italiani sono quelli che compaiono nel precedente *Indice dei termini e delle espressioni*).

A

ἀγαθόν, τό: il bene.
ἀγαθός: buono, onesto, virtuoso.
ἀγαπᾶν: volere bene.
ἄγνοια: ignoranza.
ἄγροικος: rozzo, rustico.
ἀγχίνοια: perspicacia.
ἄδικα πάσχειν: subire cose ingiuste.
ἄδικα πράττειν: compiere ciò che è ingiusto.
ἀδικεῖν: compiere ingiustizia.
ἀδικεῖσθαι: subire ingiustizia.
ἀδίκημα: atto d'ingiustizia, azione ingiusta.
ἀδικία: ingiustizia.
ἄδικος: ingiusto.
ἀδοξία: disonore.
αἱρετός: preferibile.
αἵρεσις: scelta.
αἰσχροκέρδεια: turpe avidità.
αἰσχύνη: vergogna.
αἴσθησις: sensazione, senso.
αἰσθητός: percepito, sensibile.
αἴτιον: causa.
ἀκοή: udito.
ἀκολασία: incontinenza.
ἀκόλαστος: incontinente.
ἀκούσιος: involontario.
ἀκρασία: intemperanza.
ἀκρατής: intemperante.
ἀκρατεύεσθαι: essere intemperante.
ἀκριβής: rigoroso.
ἀκρόχολος: bilioso.
ἄκρος: estremo.
ἄκων: involontario.
ἀλαζών: millantatore.
ἀλαζωνεία: millanteria.
ἀλήθεια: veridicità.
ἀλκή: valore.
ἀλόγιστος: scriteriato; privo di ragione.
ἄλογος: irrazionale.
ἀλυπία: insensibilità al dolore.
ἅμα: nello stesso tempo.
ἀμεταμέλητος: non portato al pentimento.
ἁμάρτημα: errore.
ἀναγκαῖος: necessario.
ἀναισθησία: insensibilità.
ἀναλγησία: indolenza; insensibilità al dolore.
ἀνάλγητος: insensibile al dolore.
ἀναλγήτως ἔχειν: essere insensibile al dolore.
ἀναλογία: proporzione.
ἀνάλογον ἐναλλάξ: permutazione.
ἀνάπαυσις: riposo.
ἀνδραποδώδης: da schiavo.
ἀνδρεία: coraggio.
ἀνδρώδης: virile.
ἀνήρ: uomo.
ἀνίατος: inguaribile.
ἄνισος: ineguale.
ἀνόητος: privo d'intelletto.
ἀνώνυμος: senza nome.

ἀντιπεπονθώς, τό: reciprocità.
ἀξία: merito.
ἄξιος: degno.
ἀοργησία: mancanza di collera.
ἀόργητος: indifferente.
ἀπειροκαλία: mancanza di gusto.
ἁπλῶς: in assoluto.
ἀποδέχεσθαι: accogliere (in amicizia).
ἀποδιδόναι: definire.
ἀποδεικτικός: apodittico.
ἀπόδειξις: dimostrazione.
ἀπόλαυσις: godimento.
ἀπολαυστικός: dedito al godimento.
ἀποτυγχάνειν: avere insuccesso.
ἀπροσηγορία: mancanza di dialogo.
ἄρεσκος: compiacente.
ἀρετή: virtù.
ἀριθμός: numero.
ἄριστον, τὸ: il bene più grande, il bene migliore, il massimo bene, l'ottimo.
ἄρρην: maschio.
ἀρχή: principio.
ἀρχιτεκτονικός: architettonico; costruttivo.
ἀρχιτέκτων: architetto.
ἀρχιθεωρία: architeoria.
ἄσωτος: prodigo.
ἀτελής: imperfetto.
ἄτμητος: non tagliato.
ἀτύχημα: disgrazia.
ἀτυχής: sfortunato.
ἀτυχία: sfortuna.
αὐθάδης: superbo.
αὐθέκαστος: autentico, sincero.
αὐταρκής: autosufficiente.
αὐτάρκεια: autosufficienza.
αὐτοάδης: pieno di sé.
ἀφαίρεσις: astrazione.
ἀφιλότιμος: privo d'ambizione.
ἀφοβία: mancanza di paura.
ἀχορήγητος: privo di mezzi.
ἁφή: tatto.

B

βαναυσία: volgarità.
βάρβαρος: barbaro.
βέλτιστον, τὸ: vedi ἄριστον.
βίαιος: costrittivo; dovuto a costrizione.
βούλεσθαι: volere.
βουλεύειν: deliberare.
βουλή: deliberazione.
βούλησις: volontà.

Γ

γαστρίμαργος: ghiottone.
γειτνίασις: vicinanza, affinità.
γένεσις: generazione; divenire; origine.
γένος: genere.
γεῦσις: gusto.
γνώμη: buon senso.
γονεύς: genitore.

Δ

δαιμόνιος: che riguarda la religione.
δεινός: accorto.
δεινότης: abilità.
δημοκρατία: democrazia.
δῆμος: demo.
δειλία: viltà.
δεῖν: dovere.
δέον, τὸ: ciò che è conveniente.
διάγραμμα: figura geometrica.
διαγωγή: distrazione.
διάθεσις: disposizione.
διαιρετός: divisibile.
διάμετρον: diagonale.
διανεμητικός: distributivo.
διάνοια: pensiero.
διανοεῖν: pensare.
διανοητικός: dianoetico, del pensiero.

διαπορέω: sviluppare un'aporia.
διαρθροῦν: descrivere.
διάτασις: tensione.
διαφορά: carattere distintivo.
διῃρημένος: discontinuo (ἀναλογία proporzione d.).
δικαιοπραγεῖν: agire con giustizia.
δικαιοπράγημα: azione giusta.
δικαιοπραγία: giusto agire.
δίκαιος: giusto (τὸ δίκαιον ἔμψυχον: personificazione del giusto).
δικαιοσύνη: giustizia.
δικαστής: giudice.
δικαίωμα: azione giusta.
διορθωτικός: correttivo.
διότι, τὸ: il perché.
δίχαιος: diviso in due parti.
διχαστής: divisore in due parti.
δοκεῖν: essere opinione comune.
δολοπλόκος: tessitrice d'inganni.
δόξα: opinione.
δοξαστικόν: opinante.
δόσις: donazione, servigio accordato.
δοῦλος: schiavo.
δύναμις: capacità, facoltà; forza armata.
δύνασθαι: essere in grado di.
δυνατός: capace.

E

ἐγκράτεια: temperanza.
ἐγκρατής: temperante.
ἐγκώμιον: encomio.
ἐγχρῴζεσθαι: essere compenetrato.
ἔθος: abitudine.
εἰδέναι: sapere.
εἰδοποιός: specificante.
εἴρων: dissimulatore.
εἰρωνεία: dissimulazione.
ἑκούσιος: volontario; intenzionale; deliberato.
ἐκστατικός (προπετής): impulsivo.
ἑκών: volontario; intenzionale; deliberato.
ἐλευθεριότης: generosità.
ἔλλειψις: difetto.
ἐναντίος: opposto.
ἐνέργεια: attività.
ἐνιστάναι: obiettare.
ἐπιδεξιότης: tatto.
ἐπίδοσις: tendenza.
ἐπιεικής: equo.
ἐπιείκεια: equità.
ἐπιστήμη: scienza.
ἐπιστημονικός: scientifico.
εὐσυνεσία: perspicacia.
ἕξις: disposizione; condizione fisica.
ἐξωτερικός: essoterico.
ἐπανορθωτικός (διορθωτικός): correttivo.
ἐπιθυμεῖν: desiderare.
ἐπιθυμητικός: desiderativo.
ἐπιθυμία: desiderio.
ἐπικουρία: aiuto.
ἐπίστασθαι: conoscere.
ἐρᾶν: essere innamorato.
ἔρανος: banchetto a quota.
ἐμπειρία: esperienza.
ἐναντίος: contrario.
ἐπαγωγή: induzione.
ἔπαινος: lode.
ἐπίκληρος: ereditiera.
ἐπιπειθής: obbediente.
ἐπιτακτικός: imperativo, atto a ordinare.
ἐπιτείνειν: mirare.
ἐπιτυγχάνειν: avere successo.
ἔργον: funzione; opera.
ἔρημος: senza erede.
ἔσχατον, τὸ: termine ultimo.
ἑταιρικός: tra compagni.
ἑταῖρος: compagno.
εὐβουλία: buona deliberazione.
εὐδαιμονισμός: il ritenere felice.
εὐδαίμων: felice.
εὔελπις: ottimista.
εὐεργησία: beneficio.

Z

H

Θ

I

K

ὄρεξις: appetito.
ὅπερ: ciò che è.
ὀρθότης: rettitudine.
ὁρμᾶν: avere un impulso.
ὅσιος: sacro.
ὅτι, τὸ: il che.
ὄσφρησις: odorato.
οὐσία: essenza; esistenza.
ὄψις: vista.

Π

παθητικός: suscettibile di passioni.
πάθος: passione, affezione; sofferenza; esperienza passiva.
παιδεία: educazione.
παρέκβασις: deviazione.
παραβάλλειν: approdare.
πάρεργον: opera secondaria, elemento marginale.
πάροδος: parodo.
παρουσία: presenza.
παρρησιάστης: colui che dice tutto.
πεπνυμένος: accorto.
πηροῦν: essere storpio e mutilo.
πήρωσις: malformazione.
πικρός: rancoroso.
πλάνη: variabilità.
πλεονέκτης: colui che pretende di avere di più.
πλεονεξία: desiderio di avere di più.
πλοῦτος: ricchezza.
ποθέω: soffrire di nostalgia.
ποίημα: opera.
ποίησις: produzione; atto di edificazione.
ποιητικός: poietico (ποιητικός = πρακτικός: pratico).
ποικίλος: variabile, variopinto.
ποῖος: dotato di una certa qualità.
πολιτεία: costituzione.
πολιτικός: politico.
πολυειδής: di varie forme.
πορνοβοσκός: mezzano.
πρᾶγμα: oggetto.
πραγματεία: opera.
πρακτικός: caratterizzato dall'azione; pratico.
πρᾶξις: azione.
πραότης: mitezza.
πρέπων: conveniente.
πρεσβύτης: vecchio.
προαίρεσις: intento iniziale; scelta.
προαιρετικός: atto a scegliere.
προαιρετός: preferibile.
πρότασις: premessa.
πρότερος: anteriore.
πτῶσις: categoria.

Ρ

ῥέπειν: propendere.
ῥοπή: bilancia, peso.

Σ

σεῖος (θεῖος): divino.
σεμνότης: serietà.
σημεῖον: segno.
σιναμωρία: voracità.
σκώπτειν: motteggiare.
σοφία: sapienza.
σοφός: sapiente.
σπουδαῖος: virtuoso; arduo, faticoso.
στασιάζειν: essere sconvolto.
στέργειν: amare, provare affetto.
στοιχεῖον: elemento.
στοχαστικός: che mira a un bersaglio.
συγγνώμη: indulgenza.
σύζευξις: somma.
συλλαμβάνειν: collegare, unire.
συλλογισμός: sillogismo.
συμβεβηκός, κατὰ: per accidente.
συμπεραίνειν: trarre conclusioni.
σύμψηφος: che dà l'approvazione.
συνεχής: continuo.

χάρις: riconoscenza.
χαῦνος: vuoto.
χεῖρας, παρασείειν τάς: fuggire a gambe levate.
χρήματα: beni materiali, ricchezze, averi.
χρηματιστική: arte di procurarsi le ricchezze.
χρηματιστής: uomo d'affari.
χρήσιμος: utile.
χρῆσις: uso.

Ψ

ψήφισμα: decreto.
ψηφισματώδη: prescrizioni sotto forma di decreto.

Ω

ὡς ἐπὶ τὸ πολύ: per lo più.

INDICE DELLE TAVOLE

INDICE DEL VOLUME